CREDERE E PENSARE
Filosofi e teologi tra Oriente e Occidente

Giovanni Ventimiglia

Distinctio realis

Ontologie aristotelico-tomistiche nella prima metà del Novecento

EUPRESS
FTL

Baruch_in_libris

Da non pochi anni ormai il cosiddetto neo-tomismo non gode di buona stampa proprio all'interno della cultura cristiana, specialmente continentale. Le dispute nate al suo interno, infatti, sono considerate oziose e obsolete. Questo volume combatte tale pregiudizio. Lo fa, analizzando uno dei periodi più criticati del tomismo, quello della prima metà del Novecento, e uno dei suoi temi più cari, quello della distinzione – reale o solo di ragione? – fra essenza ed esistenza negli enti finiti. A dispetto dei luoghi comuni, il lettore si troverà di fronte ad un dibattito ricco, profondo e, tra l'altro, inaspettatamente attuale, specie se confrontato con le discussioni in corso all'interno della cosiddetta ontologia analitica contemporanea e con l'interesse che proprio Tommaso e la sua filosofia ricevono oggi al di fuori della vecchia Europa.

•

Giovanni Ventimiglia è ordinario di filosofia teoretica alla Facoltà di Teologia di Lugano, dove è direttore del Dipartimento di Filosofia e dell'Istituto di Studi Filosofici. In qualità di ricercatore ha l'incarico dell'insegnamento di Temi e problemi di Filosofia all'Università Cattolica di Milano. È direttore della serie di studi "Metafisica tomistica e metafisica analitica" presso l'Editore Carocci e membro corrispondente della Pontificia Accademia san Tommaso d'Aquino. Tra le sue pubblicazioni: *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997; *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, ETS, Pisa 2002; *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012; *Ente, essenza ed esistenza. Prime nozioni di ontologia in prospettiva analitico-tomistica*, Eupress, Lugano 2012 (in press).

Baruch_in_libris

CREDERE E PENSARE

Filosofi e teologi tra Oriente e Occidente

CP 4

Baruch_in_libris

NELLA STESSA COLLANA:

Giorgio Campanini, *Incontro con Emmanuel Mounier* (CP 1), 2005
Amato Masnovo, *La filosofia verso la religione* (CP 2), 2011
Ruedi Imbach – Adriano Oliva, *La filosofia di Tommaso d'Aquino* (CP 3), 2012

Baruch_in_libris

Giovanni Ventimiglia

Distinctio realis

Ontologie aristotelico-tomistiche nella prima metà del Novecento

BUPRESS
FTL

Baruch_in_libris

PRIMA EDIZIONE ITALIANA
Febbraio 2012

EDITORE
© EUPRESS FTL, Lugano – Reggiani SpA, Brezzo di Bedero (VA)

PROGETTO GRAFICO
Alessandro Stroppa

IN COPERTINA
Francesco Traini, *Trionfo di san Tommaso d'Aquino*, dettaglio (Pisa, S. Caterina, XIV secolo)

Per ogni informazione rivolgersi a:
EUPRESS FTL c/o Facoltà di Teologia, via Buffi 13, CH-6904 Lugano
Tel.: +41-(0)58/6664555 – Fax: +41-(0)58/6664556
e-mail: eupress@teologialugano.ch
www.teologialugano.ch

ISBN 978-88-88446-74-5

Baruch_in_libris

Indice

Introduzione 7

Primo capitolo
Il tomismo "imperato" 21

Garrigou-Lagrange 23

Sertillanges 30

Mattiussi e Hugon 33

Olgiati 43

Forest 46

Manser 59

Conclusioni del primo capitolo 62

Secondo capitolo
Il tomismo "elicito" 65

Chossat 66

Frick 88

Descoqs 95

Hocedez 118

Conclusioni del secondo capitolo 131

Terzo capitolo
La disputa Descoqs-Fabro 135

Descoqs contro il tomismo "imperato" 135

Baruch_in_libris

Le repliche di Fabro 139
La risposta di Descoqs 159
La contro-replica di Fabro 164

Conclusioni 171

Bibliografia 187

Baruch_in_libris

Introduzione

Qualche tempo fa mi trovavo in una Chiesa dalla architettura moderna durante una Messa "moderna".

Quando alla Comunione dall'altoparlante cominciarono a diffondersi per l'aere le note della canzone di Simon e Garfunkel *Sound of Silence*, fui involontario testimone di un breve scambio di battute fra due genitori e i loro due figli, seduti nel banco di fronte a me. I genitori si rivolsero ai figli in questi termini: «Vedete, voi che dite che la Chiesa è antiquata... anche qui ascoltiamo la musica moderna...». La replica di uno dei figli fu perentoria: «Ma papi, questa canzone avrà più di quarant'anni, è stravecchia! In un contesto del genere preferirei *Sadeness* degli Enigma». I genitori si guardarono negli occhi con tenerezza, delusi e ammutoliti da quella risposta, tanto più che gli Enigma per loro erano veramente... un enigma!

Tornato a casa mi precipitai a fare una ricerca su internet per capire chi fossero mai gli Enigma e che tipo di canzone fosse *Sadeness*. E feci una scoperta interessante, che mi aiutò a comprendere meglio la risposta di quel ragazzo: *Sadeness* è una canzone del 1990 (mentre *Sound of Silence*, in effetti, è del 1964), che ha avuto un successo planetario, restando per lungo tempo al primo posto delle classifiche in ben 24 paesi. Ma la cosa più interessante è che si tratta di un brano che mescola la musica pop, dance e house al... canto gregoriano! Ora, ascoltando su youtube quel brano e le parole mi resi conto che, certo, non si sarebbe affatto adattato ad una Messa, tuttavia, intuii anche l'acume del ragazzo: dal punto di vista strettamente musicale, in effetti, che cosa vi sarebbe stato di più appropriato di una versione moderna, ma veramente moderna, di un antico canto gregoriano?

Insomma, quello scambio di battute mi fece molto pensare, perché, da solo, riassumeva una situazione inter-generazionale e

Baruch_in_libris

intra-ecclesiastica del tutto significativa: la musica che i genitori consideravano moderna era già bella che morta e sepolta per i loro figli e, di più, la musica che, finalmente, magari a prezzo di lunghissime discussioni con il parroco, si era riusciti a sostituire al canto gregoriano, risultava di una modernità ormai pateticamente molto in ritardo rispetto al ritorno del canto gregoriano, divenuto, nel frattempo, di nuovo di moda fuori dalla Chiesa. La situazione sembrava, ed è, per certi versi kafkiana: quello che fuori dalla Chiesa viene considerato moderno coincide con quello che dentro la Chiesa è considerato, almeno da alcuni, vecchio. Come dire: le cose veramente nuove forse sono nascoste in quella tradizione che abbiamo abbandonato con troppa baldanza, per inseguire, in ritardo, una apparente novità.

Le cose stanno in modo simile rispetto al tomismo. Per anni, e in particolare dopo il Vaticano II, teologi e filosofi cristiani hanno fatto a gara, non senza lotte intestine con le correnti conservatrici, per prendere le distanze dalla "vecchia" scolastica e dall'"obsoleto" tomismo, per inseguire nuove filosofie e nuove teologie. E finalmente, proprio quando finanche all'interno della corrente considerata più conservatrice, si celebra l'anti-tomismo, condannando il tomismo "imperato", cioè imposto dall'autorità ecclesiastica, dei primi del Novecento per avere compromesso la ricezione dell'"autentico" Tommaso d'Aquino[1], e, in generale giudicando lo stesso tomismo statico, rigido, dogmatico, chiuso, settario, militante, interessato a questioni oziose e filosoficamente inutili, quando cioè, finalmente, il pensiero cattolico si mostra orgogliosamente pronto per presentarsi senza sensi di inferiorità al mondo laico moderno, che cosa succede?

Succede che il mondo veramente moderno, nel frattempo, ha riscoperto tutta la profondità delle cosiddette questioni obsolete del vecchio tomismo!

[1] L'espressione "tomisme impéré" si trova in B. MONTAGNES, *La réception du thomisme compromise par ses défenseurs*, in "Revue Thomiste" 108 (2008) 253-280. Sull'anti-tomismo cfr. anche A. LAFFAY, *Un renouveau thomiste après Pascendi (1907-1914)? Aux sources de l'antithomisme contemporain*, in *ibid.*, 281-299. L'articolo si trova all'interno di un numero monografico interamente dedicato al tema: *Antithomisme: Histoire, thémes et figures. II: L'antithomisme dans la pensée contemporaine*, in "Revue Thomiste" 108/2 (2008).

Baruch_in_libris

Considero uno degli ultimi numeri della Rivista "Philosophy and Phenomenological Research". Si tratta di una rivista classificata, secondo l'accreditata lista della *European Science Foundation*, tra le prime cinquanta del mondo, fra le 363 riviste filosofiche recensite. Ebbene, vi trovo un articolo dal titolo già significativo: *A Return to the Analogy of Being*[2]. L'autore, professore alla Syracuse University nello stato di New York, si schiera a favore del cosiddetto "pluralismo ontologico" e si rifà espressamente al pensiero di Tommaso d'Aquino. Nel suo saggio, che si muove completamente all'interno della cosiddetta filosofia analitica, si possono leggere affermazioni di questo tipo: «Sia l'essenza che l'esistenza di Dio sono numericamente identiche a Dio stesso. Ma nelle cose create vi è una distinzione reale fra essenza ed esistenza»[3]. Ma come? Non erano l'analogia dell'essere e la distinzione reale fra essenza ed esistenza i temi "vecchi decrepiti" del tomismo di maniera di fine Ottocento e inizi Novecento?

Mc Daniel non è un caso isolato.

Anzitutto il suo contributo si iscrive all'interno di quella svolta della filosofia contemporanea conosciuta come "ontological turn"[4], con la quale, superata la "linguistic turn", i maggiori filosofi contemporanei, anzi perlopiù ancora viventi, sono ritornati ad occuparsi della realtà, dell'essere, della metafisica e di cose come identità, esistenza, categorie, attributi ed esistenza di Dio, ecc[5].

[2] K. Mc Daniel, *A Return to the Analogy of Being*, in "Philosophy and Phenomenological Research" 81/3 (2010) 688-717; cfr. anche: Id., *Being and Almost Nothingness*, in "Noûs" 44/4 (2010) 628-649, dove vi sono, di nuovo, espliciti riferimenti alla metafisica tommasiana. Altri due articoli, pubblicati in riviste accreditate a livello internazionale, nei quali si fa esplicito riferimento alla metafisica di Tommaso d'Aquino, sono a firma di J. Haldane, *Privative causes*, in "Analysis" 67/3 (2007) 180-186; Id., *Identifying privative causes*, in "Analysis" 71/4 (2011) (in corso di stampa): trattano del problema della causalità.

[3] Mc Daniel, *A Return*, cit., 92.

[4] Cfr. C.B. Martin - J. Heil, *The Ontological Turn*, in "Midwest Studies in Philosophie" 23 (1999) 34-60.

[5] Rimando in proposito alla serie di studi dell'Istituto di Studi Filosofici, che dirigo presso la Facoltà di Teologia di Lugano, dal titolo "Metafisica tomistica e metafisica analitica", e in particolare ai volumi: M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010; M. Damonte, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011.

Baruch_in_libris

Più in particolare, poi, il suo saggio si pone sulla scia di una nuovissima corrente filosofica che in ontologia difende, appunto, il "pluralismo ontologico", una esplicita ripresa della dottrina antica, medievale, e "tomistica", dell'analogia dell'essere. Anche su questo tema si trovano articoli in riviste classificate fra le prime cinquanta del mondo (e in particolare del mondo "laico")[6].

Il pluralismo ontologico difende, contro l'univocismo della ontologia di Quine, una concezione dell'esistenza secondo la quale si danno non uno ma diversi sensi del predicato "esiste" (e, più in generale, dell'esistenza), di cui il primo e principale è il senso di "esiste" come predicato di individui concreti e non solo di concetti. Anche su questo tema non mancano ottimi studi[7].

Uno degli autori più citati, e come dei "padri" della corrente di cui andiamo discorrendo, è Barry Miller. Ebbene, chi era costui? Egli è anzitutto l'autore della voce *Existence* per la Stanford Encyclopedia of Philosophy *on line*, forse la più conosciuta e autorevole enciclopedia filosofica del mondo, o almeno la più autorevole, insieme alla Routledge Encyclopedia, nel mondo anglosassone (che, oltre a Regno Unito e Stati Uniti, include anche Australia e Nuova Zelanda)[8]. Se si guarda la

[6] Cfr. J. TURNER, *Ontological Pluralism*, in "The Journal of Philosophy" 107/1 (2010) 5-34.

[7] H. LEONARD, *The Logic of Existence*, in "Philosophical Studies" 7/4 (1956) 49-64; J. L. MACKIE, *The Riddle of Existence*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" 50 (1976) 247-267; N. SALMON, *Existence*, in "Philosophical Perspectives" 1 (1987) 49-108; C. MCGINN, *Existence*, in Id., *Logical Properties*, Clarendon Press, Oxford 2000, 15-51; K. MULLIGAN, *Forms of Life or Ways of Life?*, in "Rivista di Estetica" 24/3 (2003) 103-105; A. BOTTANI - R. DAVIES (eds.), *Modes of Existence. Papers in Ontology and Philosophical Logic*, Ontos-Verlag, Heusenstamm 2006; F. MOLTMANN, *The Semantic of Existence*, online paper in: http://semantics.univ-paris1.fr/pdf/existence-paper.pdf, 2010; EAD., *On the Semantics of Existence Predicates*, in I. REICH et al. (eds.), *Sinn und Bedeutung 15, Proceedings of the 2010 Conference of the Gesellschaft für Semantik*, Universaar, Saarbrücken 2011, 31-54. Il testo di F. BERTO, *Existence as a real Property*, Synthese Library, Springer 2012 (in corso di stampa) si annuncia interessante, sulla base dei suoi precedenti studi sull'argomento. Contro l'univocismo tipico della concezione quineana dell'esistenza ha scritto anche E. Berti, *Being and Essence in contemporary Interpretations of Aristotle*, in A. BOTTANI - M. CARRARA - P. GIARETTA (eds.), *Individuals, Essence and Identity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, 79-107.

[8] B. MILLER, *Existence*, Stanford Encyclopedia of Philosophy on line, 2002.

Baruch_in_libris

bibliografia dei testi citati in questo ottimo articolo, al primo posto ci si imbatte subito nelle opere di Tommaso d'Aquino. E non si tratta di una citazione solo erudita ma di fatto non utilizzata, perché tutto l'articolo è una difesa della cosiddetta "two-sense theory" dell'esistenza, antesignana del pluralismo ontologico, ispirata chiaramente ed espressamente alla ontologia di Tommaso d'Aquino.

D'altra parte, alla costruzione di una teoria ontologica tomistica, alternativa rispetto a quelle allora dominanti, Miller, un filosofo analitico australiano scomparso nel 2006, ha dedicato tre libri e diversi articoli, tutti pubblicati nelle migliori case editrici e nelle migliori riviste del mondo[9].

Se considero per esempio il suo ultimo volume, che è del 2002, dal titolo già significativo *The Fullness of Being. A new Paradigm for Existence*, pubblicato dalla prestigiosa Notre Dame University Press, posso incontrare affermazioni di questo tipo: «Dal punto di vista dell'attualità Socrate è logicamente posteriore alla sua istanza di esistenza; dal punto di vista della individuazione Socrate è logicamente anteriore alla sua istanza di esistenza»[10].

Ebbene, si confronti questa frase con quest'altra, estratta da un articolo tipico del cosiddetto "obsoleto" tomismo: «Nell'attuazione dell'essenza da parte dell'esistenza, essendo l'essenza già in atto da un certo punto di vista (cioè, lo ripetiamo, nel suo ordine proprio di forma), essa non passa all'atto che da un altro punto di vista (nell'ordine della realtà)»[11].

9 B. MILLER, *Negative Existential Propositions*, in "Analysis" 42 (1982) 181-188; ID., *In Defence of the Predicate 'Exists'*, in "Mind" 84 (1975) 338-354; ID., *Proper Names And Their Distinctive Sense*, in "Australasian Journal of Philosophy" 51/3 (1973) 201-210; ID., *From Existence to God*, Routledge, London-New York 1992; ID., *A Most Unlikely God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996; ID., *The Fullness of Being. A new Paradigm for Existence*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2002.

10 MILLER, *The Fullness of Being*, cit., 99.

11 C. FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*, in "Revue de Philosophie" 10 (1939) 285-310 (la cit. è a p. 302). La traduzione dal francese di questa come di tutte le altre citazioni, da ora in poi, è mia. Si veda, per esempio, un testo anteriore, il commento di Hugon alle 24 tesi tomistiche, dove si poteva leggere: «L'essenza designa già una perfezione e da questo punto di vista è un atto; ma rispetto all'esistenza resta una potenza che ha bisogno del suo coronamento» (E. HUGON, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Tequi, Paris 1927, 13).

Baruch_in_libris

Ora, basterà "tradurre" le espressioni di Miller "Socrate", "istanza di esistenza" e "individuazione" - e da tutto il testo di Miller si intende che tale traduzione è perfettamente legittima - rispettivamente con le espressioni "classiche" "essenza", "esistenza" e "ordine proprio di forma", per comprendere che l'affermazione del filosofo analitico contemporaneo Barry Miller coincide con quella del filosofo cosiddetto vetero-tomista Fabro: «Dal punto di vista dell'attualità l'*essenza* è logicamente posteriore alla sua *esistenza*; dal punto di vista del *suo ordine proprio di forma* l'essenza è logicamente anteriore alla sua *esistenza*».

Ho voluto riportare un esempio concreto per mostrare al lettore come il riferimento alla metafisica tommasiana da parte di alcuni filosofi analitici contemporanei non sia pleonastico e vago ma preciso e appropriato, riallacciandosi, come in questo caso, a questioni ben determinate e, anzitutto, alla distinzione fra essenza ed esistenza, alla modalità del loro reciproco rapporto, alla analogia dell'essere, che erano esattamente le questioni centrali del tomismo tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento - cioè, per rimanere nella metafora iniziale, quel "gregoriano" dal quale una parte della filosofia cattolica con aspirazioni progressiste ha inteso liberarsi (a scoppio ritardato)[12].

La corrente del pluralismo ontologico e lo stesso Barry Miller si rifanno poi ad un altro autore: Peter Geach.

Si tratta di un filosofo analitico, anche in questo caso, cattolico

[12] Anche nel dibattito intorno alla questione sulla priorità dell'ontologia o della metafisica, che anima ai nostri giorni la filosofia analitica, si colloca, sebbene sullo sfondo, ancora la questione della priorità dell'esistenza sull'essenza e viceversa. I filosofi analitici, infatti, intendono con "ontologia" lo studio dell'esistenza o del "che cosa c'è?" e con "metafisica" lo studio dell'essenza o del "che cos'è?". Ora, poiché, secondo una nota affermazione di Quine, «senza identità non c'è entità» (*no entity without identity*), sembra che non si possa fare ontologia senza previamente, o contemporaneamente, occuparsi di metafisica. Non tutti, però, sono d'accordo in proposito: cfr. C. BIANCHI - A. BOTTANI, *Introduzione: ontologia, metafisica e significato*, in C. BIANCHI - A. BOTTANI (a cura di), *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano 2003, 7-23; E. BERTI, *Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico*, in *ibid.*, 25-38; A. VARZI, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in "Giornale di Metafisica" 29 (2007) 285-304.
Il rapporto fra la questione contemporanea intorno ai temi dell'identità (o individuazione) e dell'entità (o attualizzazione) con la questione tomistica del rapporto fra "essenza" ed "esistenza" è stato lucidamente colto da A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002, 46.

Baruch_in_libris

(come cattolico, d'altra parte, era anche Barry Miller), ma poco conosciuto e poco citato negli ambienti della filosofia cattolica attualmente accreditata.

Come ho mostrato altrove, la conferenza che egli tenne alla *Aristotelian Society* di Londra nel 1955, dal titolo *Form and Existence*, rappresenta una pietra miliare nella comprensione della metafisica tommasiana[13]. Geach si proponeva di utilizzare alcune intuizioni di Frege per meglio comprendere, illuminare e valorizzare aspetti, centrali ma dimenticati dalla letteratura tomistica, della ontologia di Tommaso d'Aquino. In particolare Geach utilizzava la netta distinzione operata da Frege fra concetto, per sua natura universale, e oggetto, per sua natura individuale, per valorizzare la ripresa da parte di Tommaso della critica di Aristotele alla teoria platonica delle idee. Questa ultima, infatti, tentava contraddittoriamente di postulare l'esistenza di enti, le idee appunto, nello stesso tempo universali, in quanto idee, e individuali, in quanto sostanze.

Si trattava di una interpretazione della metafisica tommasiana che rivalutava molto le sue ascendenze aristoteliche, e, di conseguenza, il rapporto stretto negli enti esistenti fra esistenza e forma (o essenza individuale), di contro alla ipostatizzazione delle forme di platonica memoria. Come conciliare, a quel punto, tale ritrovata ontologia aristotelico-tomistica con la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza (che, al contrario, sembrava ipostatizzare in un primo momento l'esistenza, per poi ingegnarsi di farla "rinchiudere" in una essenza finita che le farebbe da recipiente)? Ebbene, Geach si era sforzato, insieme a temi tipici e specifici di filosofia analitica, di dare una risposta alle questioni dell'aristotelismo o del platonismo della metafisica tommasiana e alla questione della distinzione reale fra essenza ed esistenza.

Non sono esattamente due delle questioni centrali del tomismo fino alla prima metà del Novecento?

È sorprendente scoprire, in un volume relativamente recente che si muove tutto in ambito analitico, un interessante dibattito fra Geach e Kenny, che sono tra l'altro due dei filosofi inglesi

[13] P. GEACH, *Form and Existence*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" 55 (1954-1955) 251-272 (rist. in ID., *God and the Soul*, Routledge-Kegan Paul, London 1969, 42-64). Cfr. anche: ID., *God and the Soul*, Routledge-Kegan Paul, London 1969 (specialmente il capitolo: *What Actually Exists*, 65-74).

Baruch_in_libris

più intellettualmente vicini a Frege e Wittgenstein, proprio sulla cosiddetta obsoleta questione della *distinctio realis*[14].

Tra l'altro, la citata conferenza di Geach ha avuto il merito di inaugurare due correnti di pensiero, ancora poco conosciute, ma molto interessanti: la prima, che ha più un carattere storico-filosofico, ha cercato di reinterpretare la ontologia di Tommaso a partire dalle intuizioni di Geach; la seconda, che ha piuttosto un carattere teoretico, ha cercato di sviluppare, a partire dalla lettura geacheana di Tommaso, una nuova proposta teoretica, alternativa rispetto a quelle di moda, soprattutto quineane e neo-meinonghiane: è il caso, per esempio, di autori come Llano e, appunto, Miller e McDaniel[15].

In tutti questi autori i temi attorno a cui si concentra l'interesse non sono il pensiero debole, il conflitto delle interpretazioni, l'analisi logica del linguaggio, il "nulleggiare" del nulla, ma sono l'ontologia, Tommaso d'Aquino, l'analogia, la distinzione reale, l'aristotelismo o meno della metafisica tommasiana: insomma le questioni dei dibattiti interni al tomismo fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento.

Che sia tempo, dunque, di tornare ad occuparsi di quel periodo della storia della filosofia?

Noi lo abbiamo fatto. E alcuni dei risultati della nostra indagine sono in questo libro.

Al di là dei pregiudizi sul tomismo di quegli anni, abbiamo tuttavia scoperto, dal punto di vista squisitamente filosofico, un dibattito ricco, profondo, documentato almeno rispetto alle conoscenze storico-filosofiche del tempo, e, in ogni caso, teoreticamente molto stimolante.

Certo, non si vuole qui negare che a volte i pregiudizi negativi corrispondano a giudizi ben fondati su alcune vicende umanamente non edificanti di quegli anni, come De Lubac ha scritto

[14] A. KENNY, *Form, Existence and Essence in Aquinas*, in H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1990, 65-76; P. GEACH, *Reply to Kenny*, in *ibid.*, 254-258.

[15] Gli autori della prima corrente sono A. Kenny, H. Weidemann, C. Martin, B. Davies, S. Brock, D. Braine; quelli della seconda: B. Miller, A. Llano, C. McDaniel. In proposito mi permetto di rimandare al mio G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012, dove vengono citati tutti i lavori di questi autori sull'argomento.

Baruch_in_libris

e come riconoscono oggi anche alcuni studiosi domenicani[16]. Tuttavia vanno notate, al riguardo, due cose.

Anzitutto la tristezza morale delle vicende che hanno coinvolto il cosiddetto "tomismo imperato", cioè quel tomismo imposto a colpi di atti d'autorità ecclesiastica, non elimina la ricchezza e la profondità filosofica dei dibattiti di quegli anni, comprese le posizioni filosofiche di molti autori che appartenevano a quella corrente del tomismo.

In secondo luogo non bisogna dimenticare che il tomismo, allora, non era rappresentato soltanto dai tomisti "autorizzati", ma anche da altri studiosi di Tommaso, tra l'altro di prim'ordine, che tuttavia, almeno dal punto di vista degli sviluppi immediatamente successivi delle vicende, non risultarono vincitori.

È anche, in un certo senso, per rendere loro giustizia, e riscattarli da un destino immeritato di oblio filosofico, che abbiamo deciso di presentare il tomismo dei primi del Novecento, ana-

[16] «Una specie di dittatura "tomista", che era più una questione di governo che di intellettualità, tentava di soffocare ogni sforzo di pensiero più libero. Una rete costituita da alcuni professori romani e dai loro ex allievi sparpagliati nel mondo diffidava di tutto ciò che veniva alla luce al di fuori di essa. Così (...) ricominciavano a piovere le denunce (...). Però, nonostante tutto, e a dispetto dell'integrismo più o meno larvato ma mai spento, cui alludevo sopra, vi era nella Chiesa, sotto Pio XI, uno slancio di gioiosa speranza, una allegrezza, una euforia per il lavoro intellettuale, senza mettere in discussione in alcun modo la fedeltà» (H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes* écrits, Cerf, Paris 2006, 46-47, cfr. tr. it. *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992, 101-102 e 106, citato in MONTAGNES, *La réception*, cit., 274). Durante quel periodo, molti uomini in carica per nulla preoccupati di cimentarsi in qualsivoglia riflessione filosofica, facevano di questo 'tomismo' un puro conformismo ecclesiastico; che non era nulla più di una specie di etichetta, un certo indurimento dello spirito, una certa attitudine negativa alla condanna universale» (*ibid.*, 366; citato in MONTAGNES, *La réception*, cit., 275). «Io ho osservato più di una volta un "tomismo" che non era altro che uno strumento di governo, il segnale di adunata di un partito , la parola d'ordine di un gruppo di arrivisti, ovvero il guscio vuoto di un conformismo senza pensiero, il lucchetto che chiude la porta di ogni comprensione del pensiero altrui» (*ibid.*, 148; citato in MONTAGNES, *La réception*, cit., 275). «Non sono coloro che mostrano lo zelo più intransigente per il tomismo gli eredi più legittimi del grande Dottore (...). Io credo che un certo tomismo angusto e settario, principale responsabile della disaffezione di molti nei confronti di san Tommaso e della scolastica, è un ostacolo considerevole alla conoscenza reale della Tradizione cattolica come pure all'azione della Chiesa nel mondo di oggi» (*ibid.*, 272; citato in MONTAGNES, *La réception*, cit., 276).

Baruch_in_libris

lizzando non solo quello "imperato" ma anche il tomismo "non imperato", che abbiamo chiamato "elicito"[17].

Come si vedrà, tra l'altro, molte delle posizioni di questa ultima corrente non soltanto hanno trovato conferme nelle analisi storico-filosofiche contemporanee, ma trovano oggi significativi sviluppi precisamente all'interno del panorama della filosofia analitica. Per esempio la critica alla concezione dell'essere come "coartato" e "ricevuto" in essenze che ne farebbero da contenitore, posizione che rischia in alcuni casi l'univocismo, avvicina i tomisti "eliciti" o "non autorizzati", i cosiddetti "suareziani", come Chossat, Descoqs, Hocedez, alle posizioni degli interpreti anglosassoni contemporanei come Geach, Kenny, Brock, Miller.

Si spiega così, dunque, la divisione del libro in tre parti principali: il tomismo "imperato" (primo capitolo); il tomismo "elicito" (secondo capitolo); la disputa fra due dei più significativi rappresentanti delle precedenti correnti, cioè quella fra Descoqs e Fabro (terzo capitolo).

Una parola, per finire, in merito al periodo preso in esame nel nostro studio. Esso va precisamente dal 1909 al 1941. Perché proprio queste date? E che cosa hanno in comune gli studi di questo periodo e di diverso rispetto agli studi precedenti e successivi?

Il 1909 è, come vedremo a breve, l'anno di pubblicazione del volume di Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatique*[18], mentre il 1941 è l'anno di pubblicazione dell'ultima significativa risposta di Fabro a Descoqs su "Divus Thomas" di Piacenza[19].

[17] Il termine «impéré» utilizzato dal domenicano Montagnes (cfr. nota 1) - «imperato» in italiano, che è desueto in entrambe le lingue, ma efficace - si riferisce, se capisco bene, alla distinzione tommasiana e tomistica fra "atti eliciti", cioè scelti direttamente dalla volontà, e atti "imperati, cioè "comandati" dalla volontà. L'espressione, applicata al tomismo, intende riferirsi ad un tomismo comandato, imposto d'autorità. Noi utilizzeremo anche in questo libro la felice espressione di Montagnes, anche perché ci dà l'opportunità, appunto, di distinguerlo da una corrente del tomismo, degli stessi anni, non imposta, non autorizzata, una corrente, in altre parole, in cui l'opzione per Tommaso era semplicemente "elicita", cioè scelta direttamente e liberamente dagli studiosi ma non del tutto conforme al tomismo imposto dall'autorità ecclesiastica.

[18] Beauchesne, Paris 1909.

[19] C. FABRO, *Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi*, in "Divus Thomas" 18 (1941) 167-215; 420-498.

Baruch_in_libris

Ora, il primo volume citato è stato, ed è stato considerato, un volume diverso rispetto ai manuali scolastici dell'epoca. Ne era cosciente lo stesso autore, quando, rispondendo ad una recensione, notava: «La preoccupazione costante di collegare all'essere le principali idee metafisiche, morali e religiose, ha dato alla nostra tesi una piega un po' diversa da quella delle opere scolastiche che si soffermano a lungo sul dettaglio delle questioni e non si elevano mai abbastanza verso le visioni d'insieme»[20].

In effetti, è solo in seguito a questo studio che si fa strada presso i tomisti l'idea che tutto il pensiero di Tommaso sia una "filosofia dell'essere" e che l'essere, appunto, sia l'"anima" di tale filosofia[21]. Prima di allora i testi sulla metafisica tomistica coincidevano con i manuali scolastici ed erano una lunga lista di questioni, distinzioni, sillogismi, privi di un filo conduttore preciso che ne desse il senso unitario. Il 1909, dunque, può essere considerato l'inizio della stagione di studi sull'ontologia tommasiana.

Perché, tuttavia, fermarsi al 1941? Come ho notato altrove, introducendo una divisione in generazioni che ha avuto una certa accoglienza nella critica, fino al 1941 gli studi sull'ontologia tommasiana sono stati accomunati dalla convinzione che quella di Tommaso fosse una filosofia dell'essere "aristotelico-tomistica"[22]. In altre parole, era opinione quasi comune che la

[20] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Philosophie de l'être et ontologisme. Rêponse a la Rivista Rosminiana*, in "Revue Thomiste" 19 (1909) 222.

[21] È il titolo del testo di F. OLGIATI, *L'anima di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1923.

[22] G. VENTIMIGLIA, *Gli studi sull'ontologia tomista:* status quaestionis, in "Aquinas" 38/1 (1995) 63-96; ID., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino:* esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997, 3-50; Id., *Aristotele e il Neotomismo contemporaneo*, in "Nuova Secondaria" 16 (settembre 1998) 43-47; ID., *Il posto di Sofia Vanni Rovighi nel panorama delle interpretazioni dell'ontologia tomista*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica" 4 (2008) 421-444. Lo schema interpretativo proposto in questi studi ha avuto accoglienza positiva nella comunità scientifica. Cfr. per esempio: G. PIROLA, Recensione ad A. Livi, *Tommaso d'Aquino*, in "Civiltà Cattolica" 149 (1998) 3552, 416; ID., Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, in "Civiltà Cattolica" 149 (1998) 3557, 450-451; E. BERTI, Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, in "Studia Patavina" 45/2 (1998) 247-252; ID., *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'*Esse ipsum, in "Giornale di Metafisica" 31 (2009) 5-24; ID., *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, in "Rivista di Estetica" 4971 (2012) 7-21 (specialmente p. 16).

Baruch_in_libris

ontologia di Tommaso fosse una riedizione in chiave cristiana della metafisica di Aristotele. Al di là delle differenze anche molto significative come vedremo fra i vari autori, l'idea di fondo era la stessa: Tommaso era fondamentalmente un aristotelico.

Ora, l'uscita nel 1939 della prima edizione del testo di Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ebbe come effetto storiograficamente rilevante quello di cambiare questo quadro ermeneutico. Non soltanto, infatti, Fabro individuava il debito consistente della metafisica tommasiana nei confronti del neoplatonismo, ma, di più, egli riusciva a trasformare il "platonismo" da accusa unanime in pregio, da pericolosa tentazione in conclamata virtù di Tommaso. E soprattutto, per la prima volta nella storia della storiografia tommasiana, egli dimostrava la originalità dell'ontologia di Tommaso rispetto a quella di Aristotele.

Per la verità la disputa su tale nuovo continente, su tale "scoperta dell'America", è per molti versi ancora aperta: perché Fabro stesso, che pure rivendicava per sé tale novità, citava un testo di Gilson del 1934, proprio lì dove trattava della originalità di Tommaso, e, d'altra parte Gilson, a sua volta, citava sempre testi anteriori di Maritain in proposito[23].

[23] In una lettera a Battista Mondin del 22 dicembre 1964 (citata in B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, ESD, Bologna 2002, 98-99), Fabro si lamentava del fatto che venisse attribuita a Gilson la scoperta del carattere originale dell'*esse* tommasiano, e ricordava che Gilson «solo nel 1942 sembra afferrare un po' la vera natura dell'*esse* tomistico», mentre il suo volume, *Partecipazione e causalità*, era del 1939. Sennonché lo stesso Fabro, proprio in quel testo, precisamente nel capitolo in cui spiega la novità della concezione dell'*esse* tommasiano rispetto all'essere di Aristotele, cita e si rifà espressamente a E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, che è del 1932. A sua volta, poi, Gilson cita e si rifà in proposito, in quello stesso testo, a J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, la cui seconda edizione è del 1930. Lo stesso Gilson, d'altra parte, ha sempre riconosciuto il suo debito nei confronti di Maritain relativamente alla scoperta del carattere "esistenziale" della nozione tommasiana di essere. Per esempio nella V edizione del suo *Le Thomisme*, che è del 1942, nel nuovo capitolo inserito, testimonianza della sua svolta "esistenzialista", dal titolo *Existence et réalité*, Gilson si rifà esplicitamente a J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, che è del 1934 e addirittura a *Eléments de philosophie*, che è del 1923. In proposito rimando al mio *Differenza e contraddizione*, cit., 10-16. Bisogna qui notare, tuttavia, che la concezione dell'*esse* come atto intensivo di Fabro è distante dalla concezione dell'*esse* come "existence" di Gilson. Cfr. in proposito A. KELLER, *Sein oder Existence? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Hueber, München 1968.

Baruch_in_libris

Comunque sia, è un fatto che il quadro storiografico relativamente al rapporto Tommaso-Aristotele cambia con Fabro e Gilson, tanto che dopo i loro studi non si sentirà più parlare di filosofia aristotelico-tomistica: si entra in una nuova generazione di studi.

Perché dunque non fermarsi al 1939 o ai primi studi di Gilson? Semplicemente perché non si è voluto lasciare a metà, nella nostra esposizione, l'interessante disputa fra Descoqs e Fabro, iniziata nel 1938, che rappresenta, nello stesso tempo, un riassunto delle due correnti principali della prima generazione di studi sull'ontologia tommasiana e, inoltre, un "primo vagito" della seconda generazione.

Ho in programma uno studio complessivo delle quattro generazioni di studi sulla metafisica di Tommaso, che sarà pubblicato spero quanto prima per i tipi di Carocci editore, con il titolo: *Existence o esse? La questione dell'essere nel tomismo continentale.*

Il lettore che avesse trovato interesse per la prima generazione, qui descritta, potrà trovare lì le puntate successive della storia.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare in questa sede Pasquale Porro: il suo magnifico studio sulle vicende della disputa intorno alla distinzione reale fra essenza ed esistenza mi ha spinto ad approfondire il tema e collegarlo con altri precedenti miei studi[24]. È una riprova che gli studi migliori sono quelli che invitano ad approfondire il tema e, quindi, ne suscitano altri, come testimoni che passano di mano in mano in una ideale staffetta.

Ringrazio poi ancora Daria Trafeli per la pazienza nel rileggere il testo, Antonio Tombolini per il solerte lavoro redazionale e Salvatore Bellopede per la disponibilità nell'impaginazione.

Dedico questo libro al Cardinal Cottier, che da anni ha la pazienza di seguire le mie vicende umane e intellettuali come un vero "padre". Non so se condividerà tutto quanto è scritto

[24] P. Porro, *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2002, 183-215.

Baruch_in_libris

in questo libro, ma so che non mancherà di riconoscere anche ogni piccolo germe di verità che eventualmente vi si trovasse. Nei tomisti della prima generazione, di cui qui tratto, riconosco alcuni dei suoi maestri. E questa circostanza mi ha aiutato a ben dispormi nei loro confronti, per cercare di comprenderli senza pregiudizi rancorosi, come solo lui, "padre" Cottier, sa fare in modo veramente esemplare.

Baruch_in_libris

Primo capitolo

Il tomismo "imperato"

Il tomismo sviluppatosi fra la fine dell'Ottocento e i primi quarant'anni circa del Novecento, conosciuto anche come "neo-tomismo" o "neo-scolastica", fu un movimento di reazione e di difesa[1].

Si trattava, infatti, di difendere la dottrina cattolica dagli attacchi e dagli errori della cultura moderna, che si andava insinuando, pericolosamente secondo l'autorità ecclesiastica del tempo, anche all'interno della Chiesa.

Anzitutto bisognava difendere la dottrina cattolica dalla cosiddetta "philosophie de Lyon": una sorta di amalgama di cartesianesimo e scolastica, che dominava nei seminari in quegli anni. Bisognava poi difenderla dall'idealismo e dal neo-idealismo con le cui categorie alcuni autori cristiani, soprattutto in Germania e in Italia, cercavano di reinterpretare la dottrina tradizionale[2].

[1] Com'è noto, il tomismo conobbe una rinascita anche in seguito alla Enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879). Cfr. A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1923; H. J. JOHN, *The Thomist Spectrum*, Fordham University Press, New York 1966; A. KELLER, *Sein oder Existenz?*, cit.; G. PENATI, *La neoscolastica*, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, vol. V, La Scuola, Brescia 1978, 167-224; S. VANNI ROVIGHI, *La Neoscolastica*, in EAD., *Storia della filosofia contemporanea*, La Scuola, Brescia 1980, 729-744; P. J. FITZPATRICK, *Neoscholasticism*, in N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 838-852; E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLINGERSDORFFER (hrsg.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des XIX und XX Jahrhunderts*, vol. II, Styria, Graz-Wien-Köln 1988; F. CUNNINGAM, *Essence and Existence in Thomism. A mental vs. the "real distinction"?*, University Press of America, Lanham-New York-London 1988; G. MCCOOL, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomist Tradition*, Fordham University Press, New York 1992; B. J. SHANLEY, *The Thomist Tradition*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2002; AA.VV., *La filosofia cristiana fra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Edizioni archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2004.

[2] In Germania bisogna menzionare l'opera di J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vor-*

Baruch_in_libris

Bisognava difenderla dall'ontologismo rosminiano dalle forti ascendenze kantiane. Infine, e soprattutto, bisognava difenderla dal modernismo, cioè da quel movimento di pensiero sviluppatosi all'interno del Cristianesimo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, ispirato dalla filosofia dell'immanenza o immanentismo[3].

In effetti, l'immanentismo, di tipo ontologico o gnoseologico, era il filo rosso che accomunava e riassumeva tutti i pericoli delle dottrine menzionate che, non a caso, avevano stretti rapporti fra loro. Immanentismo ontologico era soprattutto quello dell'idealismo in tutte le sue forme, il quale negava la trascendenza di Dio, interpretando il finito, panteisticamente, come momento dell'Assoluto. Immanentismo gnoseologico era, poi, il cosiddetto "metodo dell'immanenza" del modernismo, secondo cui l'origine delle verità religiose andava cercato "dentro" l'uomo, nei suoi bisogni vitali, e non nella rivelazione di un Dio trascendente. Immanentismo gnoseologico e, nello stesso tempo, ontologico, sembrava a molti essere anche la filosofia di Rosmini, dal momento che il contenuto dell'idea di essere presente alla mente umana, grazie alla quale essa poteva elevarsi direttamente al divino, pareva, a molti, essere univocamente identico all'Essere stesso di Dio.

Ciò che veniva negata, per riassumere le cose con una sola parola, era sempre la trascendenza, in tutte le sue varianti: la trascendenza della realtà extramentale veniva negata in favore di una illuminazione interiore, la trascendenza di Dio in favore di una concezione univocista e panteista di Dio.

Naturalmente non mancavano altri errori, collegati a questo, come ad esempio l'agnosticismo, che negava il valore razionale delle prove dell'esistenza di Dio, ma il pericolo principale, lo

zeit vertheidigt, 2 voll., Rauch, Innsbruck 1860-1863, una critica molto forte ad ogni forma di idealismo. Kleutgen fu amico del filosofo neoscolastico Clemens, anch'egli aristotelico e anti-idealista, che fu a sua volta maestro di Brentano. Per quanto riguarda l'impegno anti-idealistico del neotomismo italiano rimando al paragrafo su Olgiati.

3 Per quanto riguarda la lotta al modernismo ricordiamo documenti e date principali: il Decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili* è del 3 luglio 1907, la Enciclica *Pascendi* data 8 settembre 1907. Cfr. A. LAFFAY, *Un renouveau thomiste après* Pascendi, cit.

Baruch_in_libris

sfondo comune, e come la madre di tutti gli errori, era individuato, appunto, nell'immanentismo.

Ebbene, la filosofia di Tommaso d'Aquino fu scelta in quegli anni come la sola in grado di immunizzare da tutti gli errori della filosofia moderna[4]. Immunizzava dal cartesianesimo, dal kantismo e dall'ontologismo, perché difendeva una teoria della conoscenza realista e fondata sul principio dell'astrazione, di aristotelica memoria. Immunizzava dall'agnosticismo, perché mostrava fiducia nelle capacità della ragione umana di dimostrare razionalmente l'esistenza e gli attributi di Dio.

Come, tuttavia, e con quale argomento poteva, quella filosofia, immunizzare contro il rischio principale, cioè contro l'immanentismo?

A molti tomisti sembrò - e ne daremo ampia documentazione nel seguito di questo libro - che l'argomento principe contro la negazione della trascendenza fosse una dottrina tomistica, per la verità fino a quel momento minoritaria all'interno della Chiesa: la distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza nelle creature e la connessa identità delle stesse in Dio.

Solo così è possibile comprendere l'insistenza, in alcuni casi la veemenza, con cui i tomisti della corrente "autorizzata" presero a difendere la *distinctio realis*: in ballo vi era la questione della trascendenza. Il lettore non si stupirà di incontrare spesso, dunque, nei testi che andiamo a commentare, le parole "panteismo", "monismo", "univocismo": rappresentano infatti lo sfondo teorico di tutte le diverse tesi, e, insomma, l'obiettivo polemico implicito di ogni tomista "autorizzato".

Garrigou-Lagrange

Il primo testo che prenderemo in considerazione è quello di R. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun, la Philosophie de l'*être *et les Formules dogmatiques* (Beauchesne, Paris 1909).

Come abbiamo spiegato nell'Introduzione si tratta di un testo nuovo per quei tempi, nella misura in cui cerca di riassumere i

[4] Cfr. A. LAFFAY, *Un renouveau thomiste après* Pascendi, cit., 293.

Baruch_in_libris

fondamenti della filosofia tommasiana attorno ad una idea centrale: quella di essere.

La filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino, individuata e difesa dall'autore, ha una funzione molto importante nella strategia polemica del testo in questione. Essa infatti, come suggerito anche dal titolo, è, fra tutte, la più vicina al senso comune, il quale ha un grande vantaggio: non cambia nel tempo. Cambiano le filosofie, i riferimenti culturali ma il senso comune resta uguale. Ciò premesso è facile per Garrigou-Lagrange procedere all'accerchiamento del suo avversario come segue: poiché le formule dogmatiche della rivelazione sono legate alla filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino e, cioè, indirettamente, al senso comune, esse non sono sottoposte ad evoluzione e a cambiamenti sostanziali, come invece andava sostenendo il modernismo, e in particolare, Le Roy[5].

Si spiega così il titolo del libro e il suo riferimento polemico immediato.

Alla teoria pragmatista, evoluzionista, e alla fin fine eraclitea di Le Roy (e di Bergson) sono da riferirsi affermazioni di Garrigou-Lagrange come questa:

> «La ragione spontanea ci è apparsa così come una filosofia rudimentale dell'essere opposta alla filosofia del fenomeno e a quella del divenire»[6].

E ancora:

> «Le obiezioni di Le Roy ci hanno obbligato ad approfondire il primo principio della filosofia tradizionale, che ci è apparsa come una filosofia dell'essere radicalmente opposta alla filosofia del fenomeno e a quella del divenire»[7].

Ma il vero nemico era altrove, come già preannunciato. Nel capitolo terzo del volume, infatti, l'autore mostra come «la prova che Le Roy sostituisce alle prove tradizionali conduce al pantei-

[5] Cfr. E. Le Roy, *Dogme et critique*, Bloud, Paris 1907. Il libro fu messo all'Indice.

[6] Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun*, cit., I.

[7] *Ibid.*, 298.

Baruch_in_libris

smo» e, dunque, dedica un capitolo intero al «panteismo della nuova filosofia».

Ebbene, quali sono gli argomenti principali che Garrigou-Lagrange oppone a tale panteismo? Fondamentalmente due: la dottrina aristotelica dell'analogia e la dottrina, ritenuta ancora aristotelica, della distinzione reale di essenza ed esistenza nelle creature.

A proposito dell'analogia, il teologo domenicano mostra di optare chiaramente per l'analogia di proporzionalità, come d'altra parte facevano allora tutti i tomisti[8].

Egli parte anzitutto dalla notazione aristotelica secondo cui l'essere non è un genere, come è provato dal fatto che le differenze dell'essere, secondo la famosa tesi di Aristotele, sono ancora essere, mentre così non è a proposito di ogni e qualsivoglia genere. Per questo motivo, afferma in un'altra sua opera,

> «la nozione di essere implica una varietà che gli è essenziale; non vi sono più modi di essere uomini, ma vi sono più modi essenzialmente diversi di esistere»[9].

Converrà riportare qui le parole stesse di Garrigou-Lagrange:

> «La dottrina aristotelica e tomista dell'analogia non è altro, in effetti, che quella dell'essere concepito come un trascendentale e non come un genere»[10].

> «L'essere non è un nocciolo comune al quale si aggiungerebbe la differenza propria alla sostanza e all'accidente; essendo le differenze ancora dell'essere, la parola essere,

[8] I tomisti della generazione che stiamo analizzando si rifacevano in proposito alla posizione di due Commentatori: THOMAS DE VIO CAIETANUS, *Commentaria in De Ente et Essentia D. Thomae de Aquino*, Venetiis 1496 (ed. M. H. Laurent, Torino 1934); ID., *De nominum analogia*, Paviae 1498 (ed. Zammit, Roma 1934); JOHANNES A S. THOMAE (1589-1644), *Cursus philosophicus thomisticus*, Roma-Madrid-Colonia 1636-1638 (ed. Reiser, Torino 1930).

[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris 1915, 536. L'autore cita alla pagina successiva il Gaetano e Giovanni di San Tommaso.

[10] GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun*, cit., 139.

Baruch_in_libris

> nella sostanza e nell'accidente, non designano assolutamente la stessa cosa, ma cose proporzionalmente simili; la sostanza sta al suo essere come l'accidente sta al suo essere, ciascuno è alla sua maniera (...). Vi è una similitudine di proporzione fra l'*Ipsum esse* e la sua esistenza da una parte, la creatura e la sua esistenza dall'altra; ciascuno è alla sua maniera. Nella creatura, l'esistenza è l'atto di una potenza o essenza suscettibile di esistere (modo creato); in Dio, l'esistenza è atto puro non ricevuto (modo increato)»[11].

La tesi della essenziale "varietà" dell'essere e, inoltre, quella dell'analogia di proporzionalità, a proposito del rapporto fra Dio e le creature, erano concepite entrambe come un baluardo contro il panteismo[12]. A differenza dell'analogia di attribuzione, infatti, che considera l'Essere stesso sussistente come primo analogato rispetto all'essere degli enti, l'analogia di proporzionalità instaura una similitudine non già fra i due esseri, quello divino e quello creato, ma fra la relazione di Dio al suo essere e la relazione della creatura al suo essere, salvaguardando così meglio la trascendenza dell'essere divino.

Il secondo argomento contro il panteismo era la tesi della *distinctio realis*. Ecco in proposito una pagina molto lucida di Garrigou-Lagrange:

> «San Tommaso ammette la distinzione reale dell'essenza e dell'esistenza nelle creature (*Sum Theol.*, I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1; q. 54, a. 2; *Sum. C. Gentiles*, II, c. 52; *De Ente*, c. 5). La prova fondamentale si riduce a questa: un atto non può essere *moltiplicato e limitato* che da una potenza reale, realmente distinta dall'atto. Ora, l'esistenza nelle creature è un atto ultimo *moltiplicato e limitato* di fatto dall'essenza di

[11] *Ibid.*, 140-141.

[12] «Ciò che separa di più Rosmini da san Tommaso è il contenuto che egli assegna all'idea di essere: secondo Rosmini, l'essere rappresentato da questa idea non è analogo nel senso classico, suppone un minimo di univocità fra Dio e la creatura. È precisamente l'errore che ha motivato la condanna delle sedici prime proposizioni rosminiane nel 1887» (GARRIGOU-LAGRANGE, *Philosophie de l'être et ontologisme*, cit., 222).

Baruch_in_libris

queste differenti creature (pietre, piante, animali, uomini, angeli). Dunque, l'essenza nelle creature è potenza reale realmente distinta dall'atto di esistere (...). L'esistenza non si concepisce altrimenti che come l'ultima determinazione di ciò che esiste, quella per la quale tutto ciò che è suscettibile di esistere è posto al di fuori dello stato di possibilità, al di fuori del nulla e delle sue cause (...). Di più, di fatto, l'esistenza non è unica, vi è quella delle pietre, delle piante, degli uomini, etc. Come spiegare la molteplicità delle esistenze? (...) Parmenide negava la molteplicità e il movimento. E così la sua negazione della molteplicità ha mostrato chiaramente che è possibile il problema metafisico fondamentale, quello dei rapporti dell'essenza e dell'esistenza. "Ciò che differisce dall'essere è non essere - diceva Parmenide - e il non essere non esiste. Ora, due enti non potrebbero distinguersi se non a causa di qualcosa di altro dall'essere, cioè a causa del non essere, che non esiste. Dunque, la molteplicità degli enti è impossibile, la loro distinzione è illusoria" (*In I Met.*, c. 5, *Comm. De Saint Thomas*, lect. 9). Egli aveva detto ugualmente: "Tutto ciò che non è essere è nulla. Ma dall'essere nulla può venire, perché è già; d'altra parte dal nulla non viene nulla; dunque il divenire non esiste" (...). Aristotele risponde a questo ultimo argomento distinguendo la potenza e l'atto (...). San Tommaso ha compreso che la stessa divisione dell'essere basta a risolvere l'argomento di Parmenide contro il molteplice: *ciò che differisce dall'essere determinato non è essere determinato (ens simpliciter), ma può essere essere indeterminato o potenza (ens secundum quid). Ora, due esseri distinti non possono distinguersi né per l'esistenza determinata che è loro comune, né per il nulla; sono dunque distinti per l'essere indeterminato e potenziale*, per l'essenza reale grazie all'esistenza, come la materia è reale grazie alla forma che la determina. E non si tratta di una distinzione puramente concettuale (...); è precisamente la divisione dell'essere in potenza e atto che si impone a parte rei per rendere intellegibile la molteplicità e il divenire che esistono *a parte rei*. Se l'intelligenza ha un valore obiettivo, a questa irriducibilità concettuale deve dunque corrispondere una irriducibilità reale. L'essenza e l'esistenza nelle creature sono realmen-

Baruch_in_libris

te o ontologicamente distinte. *Negare questa distinzione, è sopprimere quella dell'increato e del creato e ritornare con Parmenide all'acosmismo, negando il molteplice, o è negare il valore obiettivo del principio di identità, affermando che gli enti si differenziano realmente per ciò che è loro comune, per una essenza che è assolutamente la stessa realtà dell'esistenza comune a tutti*»[13].

Il ragionamento di Garrigou-Lagrange ha il merito di riportare la questione ai suoi termini teoretici essenziali:

a) sarebbe contraddittorio - corrisponderebbe cioè a «negare il valore obiettivo del principio di identità» - affermare che ciò che è comune agli enti coincide con ciò che essi hanno di differente;

b) ora, ciò che è comune è l'essere - «due enti distinti non possono distinguersi per l'esistenza determinata che è loro comune»;

c) *ergo* deve esistere qualcosa di diverso dall'essere, che tuttavia non sia il puro nulla - perché il nulla non differenzia nulla, Parmenide *docet* - che li differenzi; questo qualcosa è l'essenza.

Dunque, l'essenza, distinta realmente dall'esistenza, ma che entra in composizione con essa negli enti finiti, è ciò che differenzia fra loro gli enti e, in ultima analisi, ciò che differenzia gli enti dalla pura Esistenza che è Dio, come volevasi dimostrare contro ogni forma di panteismo.

Citando P. del Prado O.P., l'autore riassume il tutto così: «la verità fondamentale della filosofia cristiana è che in Dio essenza ed esistenza sono identici, mentre nella creatura sono realmente distinti»[14].

[13] GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun*, cit., 183-186. Corsivi miei. Da ora in poi, ove non diversamente indicato, i corsivi sono miei. Ricordo che uno degli obiettivi del libro è combattere *Le Pantheisme de la philosophie nouvelle* di Bergson e Le Roy. L'autore riassume tutto il suo ragionamento alle pp. 301-302, citando san Tommaso («in rebus creatis non est idem essentia et esse: quoniam aliter omnia essent unum» (*Cont. Gent.* II, c. 52), e, inoltre, Platone: «Come aveva compreso Platone, per spiegare il molteplice e la differenziazione degli esseri, bisogna affermare che il non essere è, medio fra l'essere e il puro nulla, limite dell'essere».

[14] *Ibid.*, 298. Il testo citato è quello di N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, ex typis consociationis sancti Pauli, Fribourg (Suisse) 1911.

Baruch_in_libris

In conclusione, osservo anzitutto, quasi a margine, una concezione dell'essere in Garrigou-Lagrange vicina a quella della corrente tomistica non accreditata, ossia quella suareziana. Ecco, per esempio, un passaggio significativo in tal senso: «In effetti, nella prima definizione di essere come "ciò che esiste o almeno può esistere", appare chiaramente una dualità, quella dell'essere reale attuale e dell'essere reale possibile»[15].

La distinzione fra essere reale attuale e possibile, come avranno modo di dimostrare in seguito Fabro e Gilson, è debitrice nei confronti di una concezione essenzialista dell'essere.

Inoltre, a partire dall'ultima pagina citata, mi permetto di attirare l'attenzione su tre punti critici del ragionamento di Garrigou-Lagrange, che saranno oggetto di discussione negli autori a lui successivi.

Anzitutto osservo che la dimostrazione della distinzione reale fra essenza ed esistenza è posteriore alla dimostrazione della distinzione reale fra potenza e atto: siccome atto e potenza sono realmente distinti, e siccome l'esistenza corrisponde all'atto e l'essenza alla potenza, allora segue che essenza ed esistenza sono realmente distinti. Ma è davvero questa la struttura del ragionamento di Tommaso d'Aquino? Qualche tomista in seguito non mancherà di sollevare dubbi in proposito.

In secondo luogo noto che l'essenza è ciò che differisce dall'essere (determinato), ma non è il puro nulla. Ora: è possibile una via di mezzo fra l'essere e il nulla? Non si rischia di infrangere proprio quel «valore obiettivo del principio di identità» a cui si appella, qualche riga dopo, proprio lo stesso autore?

In terzo luogo noto che Garrigou-Lagrange da una parte sostiene che «la nozione di essere implica una varietà che gli è essenziale» e che «l'esistenza non è unica, vi è quella delle pietre, delle piante, degli uomini» e dall'altra, però, afferma che «due esseri distinti non possono distinguersi per l'esistenza determinata che è loro comune». Domanda: l'esistenza è dunque comune o essenzialmente diversa nei diversi esseri? Se l'essere si dice in molti modi, secondo la più genuina dottrina di Aristotele, perché poi, invece, considerarlo comune, ed andare a cercare di

[15] GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, cit., 536.

Baruch_in_libris

conseguenza - come fa Platone nel *Sofista* - un altro principio, diverso dall'essere e nello stesso tempo dal nulla, per rendere ragione della molteplicità?

Sertillanges

Procedendo in ordine cronologico incontriamo, dopo il volume di Garrigou-Lagrange, il testo di A.-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin* (Alcan, Paris 1910). Si tratta di uno dei tomisti più accreditati del Novecento.

L'autore comincia il suo lavoro con una indagine sulle origini intellettuali di san Tommaso e non mostra dubbi in merito al suo fondamentale aristotelismo. È una convinzione, come si è scritto nella Introduzione, che accomuna tutti i tomisti del tempo. Le parole di Sertillanges in proposito non lasciano spazio a dubbi:

> «(Tommaso d'Aquino) si è sentito chiamato ad una vocazione di conciliatore e si è dato come scopo principale, in filosofia, di rinnovare il sistema di Aristotele, di cui aveva compreso il valore, per adattarlo in seguito, in teologia, a una concezione razionale del dogma»[16]. «Egli ha il sentimento della grandissima superiorità di Aristotele su tutti i filosofi antichi, ivi compreso Platone»[17]. «Noi osiamo dire che in un certo senso san Tommaso è più aristotelico di Aristotele»[18].

Più avanti si dice che san Tommaso «battezza» il sistema di Aristotele[19]. E infine:

> «riassumendo, le fonti filosofiche di san Tommaso sono anzitutto aristoteliche; secondariamente platoniche»[20].

Ora, di Aristotele la dottrina più tipica che viene citata come

[16] A-D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1910, 14.

[17] *Ibid.*, 18.

[18] *Ibid.*, 20.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

Baruch_in_libris

una delle eredità più significative della metafisica tommasiana è, di nuovo, quella dell'analogia dell'essere, conseguenza a sua volta, della tesi aristotelica secondo cui l'essere non è un genere. Se l'essere fosse un genere, infatti, nota Sertillanges, si finirebbe dritti nel panteismo - ecco di nuovo lo spettro da evitare - perché bisognerebbe trovare le differenze al di fuori dell'essere, come avviene nella logica di ogni tipo di genere. Ma poiché di diverso dall'essere c'è solo il nulla, ne seguirebbe la indifferenziazione dell'essere e, quindi, il monismo. Per evitare, dunque, tale errore filosofico, bisognerà eliminare alla radice l'ipotesi di partenza: l'essere non è un genere univoco ma è diverso. Ecco le stesse parole dell'autore:

> «L'unità dell'essere è un'unità di analogia (...). Se l'essere fosse uno nelle sue diverse partecipazioni, bisognerebbe, a meno di cadere nel panteismo, trovare al di fuori di esso delle differenze che ne potrebbero diminuire l'ampiezza (*contrahere*) e ridurlo a generi inferiori o a specie. Ora dove trovare una differenza in cui l'essere non sia incluso, essendo l'essere trascendentale e la sua nozione la più comune di tutte? (...). Noi ci troviamo di fronte ad una prima nozione negativa: l'essere non è un genere»[21].

Secondo un'argomentazione che abbiamo appena incontrato in Garrigou-Lagrange, tuttavia, tale originaria non univocità dell'essere, lungi dall'essere considerato un dato primo e originario, viene poi giustificato con la introduzione della nozione di essenza: «le essenze introducono la molteplicità». A differenza del tomista precedente, comunque, Sertillanges non si sofferma diffusamente su questo tema.

A proposito, poi, della immancabile dottrina della *distinctio realis*, l'autore si mostra molto prudente e per certi versi cosciente dei problemi che tale dottrina nasconde.

Anzitutto egli non cela le sue perplessità a proposito della nozione di essenza come potenza e, inoltre, a proposito della nozione di essenza come *esse in actu*. Si tratta infatti per Sertillanges di nozioni più facili ad essere che a comprendersi:

[21] *Ibid.*, 28.

Baruch_in_libris

> «Resta che la concezione dell'essere in potenza ci getta nel mistero pieno; perché "i principi delle cose sono nascosti in un segreto impenetrabile". Non avendo né potendo avere esperienza se non dell'essere costituito, dunque in atto, noi non ci sapremmo rappresentare la potenza che sotto la forma negativa di un postulato senza il quale l'esperienza positiva non potrebbe avere più alcuna interpretazione sufficiente. La realtà divora misteri di fronte ai quali il pensiero si arresta. Ecco una delle cose di cui Aristotele ha detto che sono difficili a comprendere e facili ad essere»[22].

Come mai – ci si potrebbe chiedere – queste espressioni sibilline, quasi di un esistenzialismo *ante litteram*? È che, come emerge dal volume, una nozione di una essenza in potenza e, per di più, che rimane tale anche quando è realizzata in un atto «ci getta nel mistero pieno». Come rappresentarsi, infatti, un qualcosa, come l'essenza, che rimane in atto nel momento stesso in cui rimane in potenza? Sertillanges non afferma che qui si sarebbe davanti ad una contraddizione *quod se*, semplicemente ritiene che si tratti di una incapacità, *ex parte subiecti*, di comprendere tale «segreto impenetrabile».

Analoghe perplessità, con conseguente ricorso alla nozione di «mistero impenetrabile», Sertillanges mostra a proposito dell'essenza degli angeli, alla quale non mancherebbe altro che la sua posizione fuori dal nulla. Le sue parole tradiscono un certo disagio intellettuale:

> «Se si tratta di una essenza semplice, che cosa occorrerà per costituire l'individuo? Unicamente realizzare l'essenza in se stessa, porla in atto, nel senso in cui noi abbiamo detto che l'essere è l'atto della cosa esistente, *actus existentis* (...). Senza dubbio, non si pretende affatto, esprimendosi così, di chiarire qualcosa. La messa in atto di una essenza, la sua posizione fuori delle cause e del nulla (*extra causas et nihilum*) racchiude un doppio mistero impenetrabile per noi: il mistero dell'essere e il mistero della sua comunicazione da parte dell'Esistente supremo. Si dice solamente: è così. L'essenza semplice non ha bisogno, per essere individuo,

[22] *Ibid.*, 74.

Baruch_in_libris

che di vedersi porre nel reale, senza subire nulla in se stessa che la alteri»[23].

Da quanto si legge, non si può non riconoscere una concezione ancora essenzialista e "suareziana" dell'essere, in cui questo non viene concepito come "atto" ma come la realizzazione di una essenza ad esso esterna. L'essenza dal canto suo diventa, a causa dell'essere, essenza "in atto". Insomma, come si esprimerà in seguito Fabro, l'essere non è qui un "atto" ma un "fatto" di esistere. La differenza tra le due concezioni consisterebbe in questo: nella dottrina dell'essere come atto l'essere includerebbe tutte le perfezioni e, in un certo senso, tutto quello che un ente è, mentre nella dottrina dell'essere come fatto l'essere escluderebbe tutto quanto un ente è, perché sarebbe semplicemente responsabile dell'attuazione dell'essenza, la quale, tuttavia, si costituirebbe come tale a prescindere da essa.

Ebbene, secondo lo studioso tedesco Keller, Sertillanges avrebbe però intravisto la nozione di essere come pienezza e perfezione, quindi come atto, solo che avrebbe limitato tale concezione solo all'Essere sussistente. In altre parole, mentre l'essere di Dio includerebbe tutte le sue perfezioni, quello creato, invece, escluderebbe le perfezioni e l'essenza, riducendosi alla nuda, semplice e vuota «esistenza»[24].

Mattiussi e Hugon

Il 27 luglio 1914 la Congregazione degli Studi emanò 24 tesi della filosofia di san Tommaso, dando seguito al *Motu proprio Doctoris Angelici* del Papa del 29 giugno dello stesso anno, nel quale veniva prescritto l'insegnamento della dottrina di san Tommaso d'Aquino in tutte le scuole e università cattoliche[25].

Le 24 tesi costituiscono il nocciolo di quella corrente del tomismo che abbiamo chiamato, con Montagnes, "imperato". Per la

[23] *Ibid.*, 82.

[24] KELLER, *Sein oder Existenz*, cit., 20-21.

[25] Le tesi furono pubblicate negli *Acta Apostolicae Sedis* il 3 agosto 1914, vigilia della morte di Pio X.

Baruch_in_libris

verità, come avremo modo di vedere, le correnti che si rifacevano alla filosofia di Tommaso in quegli anni erano diverse e di diverso orientamento. Specialmente, poi, sulla questione della distinzione reale fra essenza ed esistenza le interpretazioni di Tommaso non erano per nulla unanimi. Tra l'altro, per centinaia di anni, la tesi della *distinctio realis* nella Chiesa era stata minoritaria.

Non c'è dubbio, dunque, che l'approvazione da parte dell'autorità ecclesiastica di quelle tesi, contenenti quella interpretazione della ontologia tommasiana, sia stata in un certo senso un colpo di mano di una corrente, non maggioritaria, contro altre correnti tomistiche e altri tomisti.

Al riguardo esiste una testimonianza al di sopra di ogni sospetto, quella cioè di Gallus Manser che, come vedremo, era tra l'altro un difensore della *distinctio realis*:

> «Il dibattito sul valore della famosa *distinctio* è balzato fortemente in primo piano (...). La Chiesa ha lasciato aperta questa sottile e problematica domanda. Nessuna assemblea della Chiesa ha attribuito un valore particolare alla distinzione. Il Concilio Vaticano ha distinto Creatore e creatura senza menzionarla (...). Lo stesso Tommaso ha dimostrato l'esistenza di Dio nelle cinque vie senza menzionarla (...). Per centinaia di anni la filosofia cristiana ha vissuto senza questa *distinctio*»[26].

L'effetto della pubblicazione di queste tesi fu per certi versi drammatico. I tomisti, soprattutto gesuiti, che non condividevano la tesi della distinzione reale, chiesero, per mano del loro Generale, lumi direttamente al Papa sui margini che rimanevano alla loro libertà di pensiero e di insegnamento su questi temi. Ora, sebbene il Papa rispose assicurando loro il diritto alla libertà di insegnamento in proposito, tuttavia di fatto i tomisti "non autorizzati" a poco a poco furono emarginati e, anzi, estromessi dal novero di coloro che potevano fregiarsi del titolo di "tomista".

[26] G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus-Druckerei, Freiburg/Schweiz 1932, 366.

Baruch_in_libris

Ma su questi temi ci soffermeremo meglio in seguito.

Intanto è opportuno andare al contenuto di quelle tesi e ai commenti di Mattiussi - il padre gesuita che ne fu notoriamente l'estensore materiale - e di Hugon.

Le prime tre tesi recitavano come segue:

«I. La potenza e l'atto esprimono l'ente in modo che tutto ciò che è, o è atto puro oppure necessariamente risulta di atto e potenza come principi primi e intrinseci. II. L'atto, poiché è la perfezione, non è limitato se non dalla potenza, la quale è capacità di perfezione. Pertanto nell'ambito in cui l'atto è puro, non può essere che illimitato e unico: ove invece è finito e molteplice, si trova realmente composto con la potenza. III. Pertanto Dio in quanto è assolutamente lo stesso *esse*, sussiste in sé unico e semplicissimo; tutte le altre cose, che partecipano dello stesso *esse*, hanno una natura per la quale l'*esse* è limitato e pertanto risultano di essenza e di *esse* come principi realmente distinti»[27].

Mattiussi

Il commento di Mattiussi stesso a queste prime tre tesi ricalca il ragionamento di Garrigou-Lagrange, giudicato infatti "eccellente", e d'altra parte le stesse tesi sembrano rifarsi a quel testo.

[27] «Th. I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.
Th. II. Actus, utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex in veram incidit cum potentia compositionem.
Th. III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unsu est simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coartatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant» (citiamo le tesi dal testo di G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi*, Tip. Università Gregoriana, Roma 1947². La prima edizione del testo era però del 1917, tradotto in francese nel 1926).

Baruch_in_libris

L'architrave dell'argomentazione, qui come lì, è la spiegazione e la genesi della molteplicità, o, con espressione tommasiana, la questione della *multiplicatio*:

se, per ipotesi, l'essere, cioè tutti gli enti, fosse atto e solo atto, allora non ne potrebbe esistere che uno solo, perché l'atto puro "non può essere che illimitato e unico";

ora però (premessa sottintesa nel testo) gli enti sono molteplici, come è evidente dall'esperienza;

ergo, la premessa è errata, cioè non è vero che l'essere è tutto in atto.

Segue, come conseguenza logica del discorso, che gli enti finiti sono composti di atto e di potenza, cioè *esse* ed essenza. Questa ultima ha la funzione di limitare l'*esse*, che di per sé sarebbe illimitato.

Il punto centrale dell'argomentazione è il concetto della illimitatezza dell'atto. Mattiussi lo commenta in modo originale rispetto a Garrigou-Lagrange, sulla base di alcuni passi (tuttavia non citati espressamente) in cui Tommaso tratta della *multiplicatio*, ricorrendo all'idea, platonica, di forma pura, di perfezione formale e, in particolare, instaurando un parallelo fra *esse* e bianchezza.

Scrive Mattiussi:

> «Così ognuno intende che, dicendo sapienza, non è posto alcun limite alla perfezione che viene sotto quel nome; se invece diciamo sapiente, non v'è ragione alcuna di dire che in esso è tutta la possibile sapienza»[28].

> «Perpetuamente egli (Tommaso) ripete che, se la bianchezza sussistesse, sarebbe illimitata ed unica».

L'autore si mostra consapevole del fatto che una tale dottrina è certamente platonica, dal momento che ipostatizza l'*esse* come fosse una vera e propria idea platonica in sé e per sé, per poi ritrovarsi con il problema di doverla distinguere, moltiplicare. Mattiussi, tuttavia, ritiene che questa fosse la dottrina non soltanto di Platone, ma anche di Aristotele e di sant'Agostino:

[28] MATTIUSSI, *Le XXIV tesi*, cit., 22.

Baruch_in_libris

> «Intanto ci giovi osservare come nell'esposta dottrina della forma, se come tale sussiste, per sé illimitata ed unica, convengono quattro geni sovrani dell'umanità (...) e sono Platone, Aristotele, sant'Agostino, san Tommaso (...). Perché è platonico l'insegnamento che non può essere diminuita quella perfezione la quale sussiste secondo la semplice ragione della sua forma (...). Or che altro disse Aristotele quando insegnò che il primo in ogni ordine è cagione degli altri partecipanti la perfezione di quell'ordine medesimo?»[29].

Qui Mattiussi, quando cita finanche Aristotele a sostegno della idea della illimitatezza e unità della forma pura, si riferisce molto probabilmente, ma senza citarlo, ad un passo dello stesso Tommaso, il quale attribuiva ad Aristotele la seguente tesi:

> «l'essere, il quale è sommamente ente e sommamente vero, è causa - "cagione" nel linguaggio di Mattiussi - di ogni ente e di ogni vero, come ciò che è caldo in sommo grado è causa di ogni calore»[30].

Come noterà negli anni a venire Berti[31], a sua volta sulla base di un ottimo studio del padre domenicano de Couesnongle[32], si tratta di un evidente errore interpretativo di Tommaso, perché Aristotele attribuisce la causalità del primo in una serie di gradazioni solo nel caso delle proprietà "sinonime", cioè univoche, come appunto il calore, ma non nel caso delle proprietà analo-

[29] *Ibid.*, 29.

[30] *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 1.

[31] Cfr. E. BERTI, *Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse»*, in ID., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, 347-351; ID., *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la* Métaphysique, in C. CHIESA - L. FREULER (éd.), *Métaphysiques médiévales.* Études en l'honneur d'André de *Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, 69-82 ; ID., *Il "tomismo analitico" e il dibattito* sull'Esse ipsum, cit.

[32] V. DE COUESNONGLE, *La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 84 (1954) 433-444; ID., *La causalité du maximum. Pourquoi Saint Thomas a-t-il mal cité Aristote, ibid.*, 658-680.

Baruch_in_libris

ghe, come è invece l'essere[33]. Anche per questo motivo la dottrina di Tommaso, in questo punto, e il commento di Mattiussi che vi si rifà, non hanno nulla di aristotelico ed hanno invece tutto di platonico. Non sfugga, per esempio, il parallelo, presente sia in Tommaso che in Mattiussi, fra la bianchezza sussistente e l'Essere sussistente che porta, quasi inevitabilmente, ad interpretare quest'ultimo al modo di una forma sussistente platonica.

Insomma, il commento di Mattiussi, basato su alcuni testi di Tommaso, è di chiaro orientamento platonico, sebbene di un platonismo ancora non del tutto cosciente, come invece avverrà con Fabro e con la seconda generazione di studi sulla metafisica tommasiana, quando si individueranno chiaramente, e si valorizzeranno, tutte le componenti platoniche della metafisica tomistica.

Da un certo punto di vista, quindi, il commento di Mattiussi alle 24 tesi, a mio modo di vedere, apre la strada, senza rendersene conto, in piena stagione "aristotelico-tomistica", alla successiva stagione del platonismo tomistico.

Mi permetto di notare come tale platonismo ontologico non sia del tutto cosciente del rischio di univocismo nascosto al suo interno. Considero, per esempio, la pagina seguente del commento di Mattiussi:

> «L'Angelico Dottore non dubita di ragionare intorno all'atto di essere e all'essenza che lo riceve secondo i principi dell'atto e della potenza; non dubita di dire che in tanto l'essere può concepirsi diminuito dall'indefinita ampiezza della sua attualità, in quanto è limitato per la realtà potenziale della natura per esso posta in atto; che, se fosse semplice e senza entrare in composizione sussistesse, sarebbe unico e infinito, secondo quel principio che ogni forma semplice, o nell'intelletto o nelle cose, rimane per sé unica e illimitata»[34].

Oso chiedere a questo punto: l'essere degli enti creati, in questa visione, è solo "diminuito" e "limitato" rispetto all'Essere

[33] *Metaph.* II 1, 993 b 24-26; *Cat.* 1, *Metaph.* II 3, 998 b 22-27.

[34] MATTIUSSI, *Le XXIV tesi*, cit., 33.

Baruch_in_libris

divino o è essenzialmente "diverso"? In altre parole: è quantitativamente diverso o qualitativamente, ed essenzialmente, diverso?

Sommessamente mi permetto di pensare che il commento di Mattiussi lasci aperte queste domande.

Hugon

Il Commento di Hugon alle 24 tesi tomistiche segue perlopiù il commento di Mattiussi, aggiungendo, tuttavia, alcune considerazioni nuove.

Ciò che vi è di comune è, ancora, il ricorso all'argomento della *multiplicatio*, che qui si presenta in questa veste:

> «Non vi sarebbe né si avrebbe moltiplicazione degli atti, delle perfezioni o delle forme, che nella misura in cui sono molteplici i soggetti che le ricevono; *così la nostra umanità resterebbe unica se non si avessero soggetti o individui umani per moltiplicarla*»[35].

> «Se l'esistenza delle creature non fosse distinta dall'essenza attuale, sarebbe un atto puro, infinito, unico; e pertanto non vi sarebbe distinzione fra la creatura e Dio. L'atto puro, come abbiamo chiarito, è ciò che non è ricevuto in una potenza e che non riceve alcun atto ulteriore. *Ora una esistenza non distinta dall'essenza non può essere ricevuta e non può ricevere. Dove, infatti, sarebbe ricevuta? Nell'essenza? No, perché una semplice distinzione di ragione non basta perché una realtà sia ricevuta, altrimenti si potrebbe dire che l'esistenza divina è ricevuta nell'essenza e che Dio non è più la purezza e la semplicità assoluta*»[36].

In questa pagina, teoreticamente molto interessante, vi sono alcuni passaggi da sottolineare. Anzitutto si conferma l'idea secondo cui gli enti creati sono composti da un recipiente e un contenuto. Sulla base di questa metafora, si ragiona in questi termini: se il recipiente non fosse realmente distinto dal con-

[35] HUGON, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, cit. 10.

[36] *Ibid.*, 17.

Baruch_in_libris

tenuto, allora mancherebbe il luogo, il contenitore, appunto, in cui riceverlo. Ora, questo può avvenire soltanto nell'Essere semplicissimo che è Dio. Negli enti creati, invece, che non sono semplici ma composti, vi devono essere due elementi, recipiente e suo contenuto, appunto, realmente, e non solo idealmente, distinti, pena l'impossibilità di rendere ragione della differenza fra gli enti finiti e Dio e la differenza fra gli enti finiti fra di loro, e quindi, la molteplicità.

La reale distinzione permette quindi di spiegare anche la molteplicità, anzi proprio il meccanismo, starei per dire la "ricetta", della "moltiplicazione": si prenda l'atto (detta anche perfezione o forma) dell'esistenza, si prendano poi diversi contenitori, cioè le essenze o potenze; si versi a questo punto l'atto dell'esistenza nei diversi contenitori, o soggetti, precedentemente preparati, e voilà, la molteplicità è fatta[37]!

Per quanto riguarda poi le novità del commento di Hugon rispetto a quello di Mattiussi, occorre sottolineare tre aspetti: il concetto di essere come «coronamento e complemento» dell'essenza; la riconduzione dell'essenza alla potenza, alla materia e al genere e, dall'altra parte, dell'esistenza all'atto, alla forma e alla differenza; infine la riaffermazione dell'essenza come una entità che sta in mezzo tra l'essere e il nulla.

Per quanto riguarda il primo dei concetti menzionati, basterà far riferimento alle affermazioni chiare dello stesso Hugon:

> «Ella (l'essenza) è in potenza a queste perfezioni che attende come sua corona»[38].

> «L'essenza designa già una perfezione e da questo punto di vista è un atto; ma rispetto all'esistenza resta una potenza che ha bisogno del suo coronamento»[39].

[37] Il lettore mi perdonerà se mi sono permesso di usare una metafora culinaria per spiegare nel modo più chiaro che mi era possibile la *multiplicatio*, onde rendere questo concetto difficile accessibile ai più.

[38] *Ibid.*, 6.

[39] *Ibid.*, 13.

Baruch_in_libris

> «Niente viene dopo l'esistenza, niente è più attuale dell'esistenza, niente può coronarla, ma essa è corona ogni realtà e ogni perfezione»[40].

Come si avrà modo di notare in seguito, Cornelio Fabro, che pure è senza dubbio un rappresentante, e dei più autorevoli, del tomismo "imperato", non mancherà di rilevare la lontananza di tale concezione dell'esistenza come semplice coronamento dell'essenza dalla concezione autenticamente tommasiana, dove l'esistenza è concepita non già come ciò che si aggiunge all'essenza "a cose fatte" per dir così, ma come l'atto di tutti gli atti di un ente e la perfezione di ogni sua perfezione.

Per quanto riguarda il paragone fra la coppia essenza/esistenza e le coppie genere/differenza e materia/forma, Hugon si esprime in questi termini:

> «Tale è la prima grande divisione dell'essere: la potenza è come il genere, il principio determinabile ; l'atto è come la differenza, il principio determinante»[41].

> «La materia prima è una realtà, non nel senso che sia atto essa stessa, ma nel senso che è informata da un atto che le dona l'attualità. Parimenti, l'essenza attuale è una realtà perché si trova sotto la realtà dell'atto, senza essere atto essa stessa»[42].

Come ha notato Porro, qui si vede come la distinzione fra essenza ed esistenza introdotta da Tommaso, a proposito delle creature spirituali, contro la dottrina dell'ilemorfismo universale, finisca poi, in interpretazioni di questo tipo, con il reintrodurre, sotto mentite spoglie, precisamente la composizione fra materia (l'essenza) e la forma (l'esistenza)[43].

Infine, per quanto riguarda la questione della terza via, per dir così, fra l'essere e il non essere – un tema tipico di Garrigou-

[40] *Ibid.*, 18.

[41] *Ibid.*, 7.

[42] *Ibid.*, 19.

[43] PORRO, *Qualche riferimento storiografico*, cit., 199.

Baruch_in_libris

Lagrange e di tutti i tomisti della stagione detta "paleo-tomista" all'interno della prima generazione - converrà leggere, di nuovo, le chiare affermazioni di Hugon in proposito:

> «Vi è una via di mezzo fra il nulla e l'attualmente esistente? La domanda non è affatto peregrina. L'affermazione o la negazione della distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza è dunque, in definitiva, una tesi assolutamente e unicamente solidale con l'affermazione o la negazione della realtà della potenza e della sua realtà distinta dall'atto, irriducibile all'atto, permanente sotto l'atto»[44].

Qui la domanda da porsi è di tipo esegetico: davvero la potenza di Aristotele era una via di mezzo fra l'essere e il nulla? È un tema che tornerà nelle discussioni successive, e sui cui noi stessi ritorneremo.

Per finire, segnalo nel commento di Hugon una risposta ad alcune possibili obiezioni, quelle, già presenti a quel tempo, che contestavano la distinzione reale, sulla base dell'argomento secondo cui, così facendo, essenza ed esistenza si ridurrebbero a due sostanze distinte, distruggendo di conseguenza l'unità dell'ente, che tra l'altro è pure un suo trascendentale. Ebbene, in proposito, Hugon scrive:

> «Nel difendere questa distinzione, non si pretende affatto che l'essenza e l'esistenza siano due realtà indipendenti o separabili l'una dall'altra, o prodotte da Dio separatamente e unite in seguito; ma si vuol dire che la prima si differenzia dalla seconda come la potenza reale e l'atto reale»[45].

In questo passaggio comincia a far capolino con più evidenza l'argomento della "complementarietà" fra essenza ed esistenza, che sarà tipico dei tomisti della stagione cosiddetta "neo-tomista" (all'interno della prima generazione di studi di cui ci stiamo occupando in questo libro), i quali, pur difendendo la *distinctio*

[44] *Ibid.*, 15. Si tratta di una citazione che Hugon prende da A. DE POULPIQUET, *Le point centrale de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence*, in «Revue néo-scolastique» 13 (1906) 48.

[45] *Ibid.*

Baruch_in_libris

realis, sottolineavano con forza la "reciproca co-originarietà". Sarà il caso, per esempio, di tomisti come Forest.

Olgiati

Dopo la pubblicazione delle XXIV tesi tomistiche incontriamo, all'interno della corrente del tomismo "autorizzato" il volume di Monsignor Francesco Olgiati, a quei tempi ordinario di metafisica all'Università Cattolica di Milano, dal titolo: *L'anima di san Tommaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista* (Vita e Pensiero, Milano 1923).

Lo studio riprende quasi tutte le idee già incontrate nel testo di Garrigou-Lagrange, espressamente citato a favore, senza tuttavia raggiungere, mi sembra, la profondità speculativa di quello.

Olgiati riprende e approfondisce, anzitutto, l'idea di un'"anima di san Tommaso", individuata nella nozione di essere, in grado di accordare tutte le note diverse della sua filosofia, onde farne meglio emergere l'armonia:

> «Il ripensamento di S. Tommaso da questo punto di vista - che è, a mio giudizio, la vera anima della sua concezione sistematica - si impone a chi vuole penetrare nell'intimo cuore del tomismo. *Sarebbe utile anzi, oggi specialmente, insistere su questo spirito profondo ed unico, che ci permette di valutare nel suo vero significato l'opera del grande pensatore e che, se non erro, potrebbe far risentire il suo influsso persino nei manuali e nelle pubblicazioni di filosofia scolastica, dove talvolta l'enunciazione e la prova delle diverse dottrine non suscitano in noi la sensazione che esse siano le note di un'unica espressione musicale, i canti di un solo poema, le membra di un tutto organico, lo svolgimento d'un solo germe, ricco di intensa vitalità*»[46].

L'idea di essere, tuttavia, scelta da Olgiati e dai tomisti del tempo, non è priva di riferimenti polemici, espliciti e impliciti. Uno, nascosto ma presente, è per esempio all'ontologismo. Mentre discorre dell'idea centrale, infatti, Olgiati fa riferimento

[46] OLGIATI, *L'anima di s. Tommaso*, cit., 144.

Baruch_in_libris

ad un'opera del Cardinal Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, in due volumi, del 1874, una delle pietre miliari del tomismo contro la teoria agostiniana e bonaventuriana dell'illuminazione e a favore della teoria tomistica dell'astrazione[47].

D'altra parte l'ontologismo viene criticato da Olgiati anche nelle sue ascendenze kantiane. Se c'è, infatti, una caratteristica dell'impegno critico presente nello studio, questa è precisamente quella nei confronti di Kant, Hegel, Spaventa, Jaia, Croce, Gentile, e, in generale ogni filosofia della soggettività tipica della modernità:

> «La filosofia, dal medioevo in poi, fu uno sforzo continuato per colpire e per distruggere l'anima del tomismo. A S. Tommaso (...) tutti i sistemi moderni e contemporanei dichiarano guerra implacabile. È la nuova concezione del mondo dell'*Umanesimo e del Rinascimento, che all'essere oppone la glorificazione e la divinizzazione del soggetto (...)*. È *Emanuele Kant, con la sua sintesi a priori, ovvero col soggetto che crea l'essere. Sono Fichte, Schelling e Hegel, i quali vogliono spazzar via inesorabilmente i residui dell'essere della filosofia kantiana (...) per ridurre tutta la realtà al soggetto che conosce.* È per tacer d'altri, il conato della scuola posthegeliana dell'Italia nostra, da Spaventa a Jaia a Benedetto Croce ed a Giovanni Gentile, che gli ultimi rimasugli inesplicati della realtà ontologica cercano di polverizzare»[48].

Al di là, tuttavia, di ontologismo, kantismo, idealismo e neo-

[47] «Il fuoco centrale, dove si concentrano e donde partono tutti i raggi del sistema tomistico, rilevava giustamente il Card. Zigliara, è l'essere. Ogni e qualsivoglia problema, affrontato da S. Tommaso, dalle questioni della metafisica a quelle della teodicea, dall'oggettività della conoscenza ai rapporti fra la religione e la fede, si rischiara di una luce nuova - soggiunge Garrigou Lagrange - e trova la sua soluzione in una riduzione costante all'essere» (*ibid.*, 10).

[48] *Ibid.*, 146. Cfr. anche quest'altro passaggio di Olgiati: «Riconosciuto il valore della categoria di essere, è posta la base sicura, su cui si eleva tutto l'edificio della metafisica. C'è un solo mezzo per scuoterlo e per rovinarlo: se si potesse colpire l'idea ispiratrice. *Se quest'ultima fosse soggettiva, come pretendono i kantiani, e se l'essere fosse un atto del pensiero creatore, come vogliono gli hegeliani, la metafisica tomistica sarebbe ferita al cuore.* Ma per S. Tommaso la cosa più certa era questa affermazione iniziale dell'essere» (*ibid.*).

Baruch_in_libris

idealismo italiano, l'obiettivo ultimo della critica è da ricercarsi, secondo Olgiati, in quella dottrina che accomuna tutti gli errori menzionati, la quale, con un'unica parola, si chiama "panteismo":

> «E si noti: che, quantunque l'essere ispiri tutto il sistema tomistico, questo non ha neppure una lontana parentela col panteismo. La teoria dell'analogia dell'ente recide ogni filo, che volesse stabilire una comunicazione con le vedute panteistiche. L'Essere di Dio non è l'essere delle creature; e ciononostante è dal primo che procede il secondo»[49].

Olgiati non chiarisce, almeno nelle poche righe dedicate a questo tema nel suo libro, di quale tipo di analogia si tratti se, cioè, di proporzionalità o di attribuzione, ma la sua preoccupazione centrale, quella di opporsi al panteismo, tradisce l'obiettivo polemico comune a tutti i tomisti dell'epoca, come si è rilevato all'inizio di questo capitolo.

Anche per quanto attiene alla questione del debito filosofico fondamentale della filosofia dell'essere di Tommaso, Olgiati segue la *communis opinio* del tempo: Tommaso fu essenzialmente un aristotelico.

Riprendendo, infatti, uno studio di Heitz[50], Olgiati distingue quattro correnti di pensiero al tempo di Tommaso: il platonismo agostiniano, in cui venivano collocati Guglielmo d'Auxerre, Guglielmo d'Auvergne, san Bonaventura e tutto l'Ordine francescano; l'agostinismo empirista (Ruggero Bacone); l'averrosimo (Sigieri di Brabante) e, infine, l'aristotelismo cristiano, i cui grandi rappresentanti furono sant'Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino:

> «il primo - scrive Olgiati - utilizzò Aristotele, come felicemente si esprime il Sertillanges nella sua splendida monografia su *Saint Thomas d'Aquin*, e lo unì a Platone. L'altro (...) assimilò Aristotele, riassumendo in un sistema

[49] *Ibid.*, 67-68.

[50] T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengeer de Tours*, Lecoffre, Paris 1909.

Baruch_in_libris

organico tutto il risultato della speculazione filosofica e teologica sino ai suoi dì»[51].

Per questo motivo, condividendo l'opinione del Rolfes, Olgiati considera Tommaso d'Aquino «il più grande commentatore che noi abbiamo della Metafisica di Aristotele»[52].

Infine, anche nella concezione dell'essere e delle sue articolazioni, l'autore mostra di condividere l'idea, invero ancora "essenzialista", tipica, come abbiamo visto, dei suoi predecessori Garrigou-Lagrange e Sertillanges, secondo cui l'essere è definito come «ciò che esiste o può esistere»:

> «Sia che col nome di "essere" si significhi la cosa, la *res*, la *quidditas*, che è dotata dell'esistenza; sia si intenda l'esistenza stessa, l'*actus essendi*, sempre in metafisica dire essere è identico che dire realtà, ossia ciò che esiste o che può esistere»[53].

Dopo il suo *L'anima di san Tommaso*, che ebbe un notevole successo all'interno degli ambienti tomistici del tempo, Olgiati pubblicò un'altra opera destinata al successo, *I fondamenti della filosofia classica*, del 1950, dove consacrò un intero capitolo, il settimo, al tema dell'essere.

Forest

Da *L'anima di san Tommaso* (1923) di Olgiati a *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin* (Vrin, Paris 1931) di Aimé Forest vi sono solo otto anni di distanza cronologica, eppure sembrano esservene molti di più. In effetti, pur trattandosi di un testo che si colloca all'interno della corrente del tomismo "imperato", il clima filosofico, le argomentazioni, le interpretazioni e i giudizi sull'ontologia di Tommaso d'Aquino sono completamente nuovi.

[51] OLGIATI, *L'anima di s. Tommaso*, 15-16.

[52] *Ibid.*, 32.

[53] *Ibid.*, 33.

Baruch_in_libris

Che cosa è successo nel frattempo di così significativo da determinare un tale cambiamento di prospettiva?

La risposta è nascosta nelle note del testo di Forest ed è la pubblicazione, nel 1925, dello studio di L. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme* (Gauthier-Villars, Paris 1925). Si tratta di un libro di quattro volumi, per un totale di ben 809 pagine, in cui viene sferrato uno degli attacchi più vigorosi alla tesi della distinzione reale fra essenza ed esistenza e, in generale, al tomismo[54].

Al volume di Rougier, che era stato un caso nella cultura cattolica del tempo, avevano risposto in tanti e tra questi anche, nel 1927, P. Descoqs, uno dei più autorevoli rappresentati di quella corrente del tomismo "elicito" (come lo chiamiamo in questo testo) o "suareziano", che negava la *distinctio realis*.

A suo tempo analizzeremo, nel secondo capitolo, gli argomenti di Descoqs. Qui bastino questi pochi accenni al clima filosofico del tempo per comprendere i motivi del cambiamento di clima che si respira, evidente, nel libro di Forest.

Si tratta di un libro lungo, involuto, a tratti complicato, ma interessante e originale, e spesso molto più vicino alle posizioni di Descoqs di quanto non appaia a prima vista.

La struttura argomentativa di tutto il libro, infatti, potrebbe essere riassunta con una sola formula: «sì ad Aristotele... tuttavia...» e, soprattutto, «sì alla distinzione reale... tuttavia...».

Nella Prefazione di Etienne Gilson alla edizione del volume di Forest del 1956, edizione peraltro identica a quella del 1931, si legge anzitutto che la tesi di Aimé Forest «può essere ritenuta una sorta di classico nella storia degli studi tomisti in Francia»[55]. Ciò premesso, Gilson marca tuttavia la differenza rispetto alla generazione di studi successiva, la sua, con queste parole:

«L'interpretazione di san Tommaso proposta da M. A.

[54] J. COURCIER, *"La Scolastique et le Thomisme", la réception du livre de Louis Rougier en 1925 par le milieu scolastique*, in «Philosophia Scientiae» 10/2 (2006) 92-156.

[55] E. GILSON, *Avant-propos*, in A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956, IX.

Baruch_in_libris

Forest resta profondamente tradizionale nella misura in cui rifiuta di separarla da quella di Aristotele»[56].

Ciò basti a classificare l'opera di Forest nella prima generazione di studi sull'ontologia tommasiana, quella, come chiarito in precedenza, secondo cui il pensiero di Tommaso era fondamentalmente una filosofia "aristotelico-tomistica".

Resta tuttavia il fatto che, specialmente in seguito alle critiche di Rougier e alle risposte di Descoqs, la stessa prima generazione di studi, appena citata, conobbe un cambiamento di passo, una cesura, tale da determinare, al suo interno, a sua volta un passaggio ad una nuova "stagione" per così dire. Insomma, all'interno della prima generazione, si distinguono, come vedremo anche in seguito meglio, una prima stagione, detta "paleo-tomista", e una seconda stagione, detta "neo-tomista", alla quale per l'appunto appartiene Forest.

Cominciamo anzitutto con il riferire del pensiero di Forest in merito alla opzione di Tommaso per Aristotele e contro Platone:

«In un modo generale, è per Aristotele che si opta; la coscienza cristiana mal si adatta all'essere di Platone, che è considerato (...) come un essere fittizio, un riflesso, un'apparenza, posto fra il nulla e la vera esistenza»[57].

Qui va notata la critica alla possibilità di un ente che stia in una via di mezzo fra l'essere e il nulla, che è tipica, come si sa, del *Sofista* di Platone, allorché veniva teorizzata la possibilità di intendere un diverso dall'essere, non identico tuttavia al puro nulla. Abbiamo visto sopra come precisamente questa possibilità fosse quella accordata all'essenza, pensata, appunto, come una via di mezzo fra l'essere e il nulla. Forest, lo vedremo meglio anche in seguito, non segue questa argomentazione "paleo-tomista".

Consideriamo, poi, quest'altra affermazione di Forest a proposito del platonismo:

[56] *Ibid.*, XI.

[57] FOREST, *La structure*, cit., 25.

Baruch_in_libris

> «È *proprio dello spirito del platonismo di rapportare, forse di identificare l'essere delle cose e l'essere di Dio. Questa assimilazione è impossibile per il pensiero cristiano*»[58].

Non dovrebbe sfuggire al lettore l'argomento implicito in questa citazione. Forest, a differenza di alcuni tomisti della prima stagione, si mostra ben consapevole del rischio di univocismo nascosto dentro una ontologia di tipo platonico.

È per questo che opta per Aristotele e per l'aristotelismo di Tommaso:

> «Non si tratta di una vera riforma, che sarebbe consistita nel capovolgere i fondamenti, ammessi fino ad allora, della filosofia cristiana; *l'essere di san Tommaso è quello di Aristotele*, ma questa opzione filosofica essenziale era già stata fatta dai suoi predecessori, il pensiero cristiano non ne poteva fare altra. Lo sforzo del tomismo consiste piuttosto nel reindirizzare i principi fino ad allora accettati, nel finalizzarli in un modo più preciso, ed è in questo senso che si può dire qui (...) che esso organizza la filosofia cristiana in un modo nuovo»[59].

Come si nota, Forest è convinto del debito decisivo di Tommaso verso la concezione dell'essere di Aristotele, tuttavia chiarisce, nello stesso tempo, il ruolo originale dell'aristotelismo tommasiano. Esso è consistito, per l'autore, precisamente in una originale applicazione dei principi aristotelici di potenza e atto - elaborati da Aristotele per risolvere il problema del divenire - alla questione della molteplicità o *multiplicatio* degli enti creati.

Ecco i passaggi di Forest a sostegno di questa concatenazione di concetti e anzitutto quello che riguarda la risoluzione del problema del divenire da parte di Aristotele:

> «Il problema generale che pone la filosofia è quello del divenire»[60].

[58] *Ibid.*, 27.

[59] *Ibid.*, 36-37.

[60] *Ibid.*, 14.

Baruch_in_libris

> «Si vede qual è il punto delicato di questa interpretazione (quella di Aristotele). Con la sua consueta maestria, Hamelin lo ha scorto molto bene: "Se la determinazione che il cambiamento apporta alla materia fosse in essa, prima del cambiamento, semplicemente qualche cosa che essa non possiede (...), allora quando la determinazione fosse apportata alla materia, le sarebbe estranea. Affinché la materia la faccia propria, è necessario che la determinazione sia stata in essa, prima di esistere. In altri termini, la materia è la potenza". (...) Da qui diventa possibile comprendere, agli occhi di san Tommaso, un cambiamento accidentale, di comprendere in particolare come il soggetto può diventare altro e non un altro. (...) L'idea più importante è che la potenza è sempre relativa all'atto»[61].

La spiegazione è molto chiara ma, mi permetto di notare, non dice nulla sulla necessità di una distinzione *reale* fra potenza e atto. Al contrario, dice del collegamento, della relazione della potenza al suo atto.

Comunque sia, è proprio tale distinzione ad essere poi applicata da Tommaso, secondo Forest, alla questione dell'origine della molteplicità:

> «Supponiamo che, a partire dal problema del divenire, la filosofia sia condotta a porre la questione dell'origine assoluta dell'essere; è a qual punto che *per comprendere la molteplicità del creato, si farà intervenire la distinzione di essenza e di esistenza. Ora, ciò che conferisce senso a questa dottrina è ancora l'idea della causalità reciproca, di cui abbiamo visto in Aristotele l'applicazione per quello che concerne lo studio di un divenire sostanziale. Tutto avviene come se Aristotele avesse fermamente stabilito, in un caso privilegiato, alcuni principi, di cui non vi è altro da fare che estenderne l'applicazione trasponendoli in un altro contesto*»[62].

L'originalità di Tommaso dunque non consisterebbe in una

[61] *Ibid.*, 15, 16, 17. La citazione è da O. HAMELIN, *Le Systeme d'Aristote*, Alcan, Paris 1920, 263.

[62] *Ibid.*, 323.

Baruch_in_libris

nuova teoria ma nella luce nuova in cui riesce a situare i principi aristotelici:

> «È un risultato che lo storico deve conseguire, nell'attesa (...) di poter presentare una visione d'insieme dei rapporti fra l'aristotelismo tomista con l'Aristotele visto da Avicenna o da Averroè. L'originalità di san Tommaso non ne viene diminuita, ma ci apparirà successivamente in modo più manifesto. In effetti ciò che vi è di proprio nel tomismo è il rigore con il quale si attiene a questi principi e le diverse applicazioni che ne fa (...). Ora, l'originalità di un autore consiste spesso nel riprendere delle concezioni già ammesse, situandole tuttavia in una luce nuova, oppure nel far giocare alle formule che esso ripete il ruolo di principio organizzatore»[63].

Ora, è evidente che l'applicazione più originale della dottrina della potenza e dell'atto nel contesto della questione della origine della molteplicità porta, come scrive Forest e come è noto dalle 24 tesi, alla dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza:

> «La nozione di potenza interviene (...) in quanto è essa stessa il fondamento della molteplicità»[64].

> «L'argomento più semplice di san Tommaso consiste dunque nel dire che non può essere moltiplicata se non perché l'atto è limitato da una potenza corrispondente»[65].

Senonché, a questo punto, Forest dichiara senza mezzi termini quanto segue:

> «Comunque sia, sul problema della creazione, della partecipazione e della distinzione d'essenza ed esistenza, Tommaso adotta posizioni contrarie a quelle di Aristotele»[66].

[63] *Ibid.*, 88.

[64] *Ibid.*, 19.

[65] *Ibid.*, 162.

[66] *Ibid.*, 321.

Baruch_in_libris

Si nasconde qui una novità storiografica di rilievo. Probabilmente perché influenzato dalle risposte di Descoqs a Rougier, Forest mostra, a differenza dei suoi predecessori, una chiara coscienza della distanza di Tommaso da Aristotele a proposito della distinzione fra essenza ed esistenza: Aristotele non tratta e non difende la tesi della distinzione reale. Di più, l'autore allude anche ad una distanza di Tommaso da una interpretazione della distinzione reale troppo "cosalista", nella quale l'essenza sarebbe contraddittoriamente a metà strada fra l'essere e il non essere. È qui, precisamente, lo spartiacque fra la prima e la seconda stagione dei tomisti della prima generazione.

Forest non nasconde in questo contesto le sue forti perplessità nei confronti della tesi - tipica del "paleo-tomismo" della XXIV tesi, ma anche di alcuni tomisti suareziani - secondo cui l'essenza sarebbe dotata di un suo *esse*, sarebbe già «posta fuori dalle sue cause», prima di ricevere un - secondo! - *esse*: l'*esse existentiae*.

I pericoli di una tale concezione della distinzione reale sono due: violazione del principio di non contraddizione e panteismo.

> «*Come potrebbe l'essenza essere posta fuori delle sue cause senza avere per ciò stesso il suo proprio atto d'esistenza? Saremmo condotti, col rischio di distruggere lo stesso principio di non contraddizione, a presupporre non si sa quale intermediario fra l'essere e il nulla, intermediario che chiameremmo dunque:* esse essentiae, esse diminutum essentiae? Se, di contro, supponiamo che è a causa dell'esistenza, e solo grazie ad essa, che l'essenza è posta fuori delle sue cause, non si vede più in che senso si potrebbe ancora affermare la realtà della distinzione. In effetti, come potrebbe l'esistenza donare all'essenza la realtà con la quale questa ultima dovrebbe entrare in composizione? (...). "Come potrebbe l'essenza, rimanere allo stato di potenza sotto l'esistenza che l'attualizza, dal momento che ciò che è in potenza cessa per ciò stesso di essere in atto". In una parola, tutte le difficoltà si riuniscono intorno a questa domanda: *nell'ipotesi di una distinzione reale, che cosa può essere la realtà dell'essenza in quanto distinta dall'esistenza?*»[67].

[67] *Ibid.*, 132-133. La citazione è da ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, cit., 525.

Baruch_in_libris

La citazione incastonata in questa pagina di Forest è presa dal testo di Rougier, e già questo di per sé è sintomatico: l'autore condivide i dubbi di Rougier nei confronti della tesi della distinzione reale. Soltanto che, mentre Rougier utilizzava queste perplessità allo scopo di confutare duramente tutto il tomismo, Forest se ne serve per approfondire, chiarire, ma alla fin fine meglio difendere la stessa tesi, ricorrendo ai concetti di causalità reciproca fra essenza ed esistenza, di struttura e di concreto:

> «Per comprendere il senso esatto della distinzione reale è inutile impegnarsi ancora a lungo in una strada senza uscita. È *perfettamente vano, in effetti, cercare nel tomismo quello che dovrebbe essere la realtà di una potenza, senza far intervenire nello stesso tempo quella dell'atto alla quale essa è correlata. Riprendiamo la definizione più semplice e più generale che san Tommaso ci dà dell'essenza:* Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse. *Ciò che è importante è di veder bene l'impossibilità di definire* essentia *senza far intervenire il termine* esse *(...). Così la realtà dell'essenza, in verità, non è indipendente dal rapporto che essa sostiene con l'esistenza; è per questo che san Tommaso ci dice (...) che non bisogna cercare che cosa è l'essenza a parte, a prescindere dall'esistenza, o in modo separato:* non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quem semper suus actus comitetur. *Tuttavia, per capire la dottrina della causalità reciproca, è del tutto inutile cercare di conoscere una realtà separata, che sarebbe l'essenza*»[68].

A chiarimento della nozione di causalità reciproca qui invocata, sarà opportuno citare ancora le parole stesse di Forest:

> «La difficoltà che sperimentiamo nel pensare la materia come potenza viene dunque dal fatto che abbiamo identificato, più o meno chiaramente, la forma con una cosa. Si deve dunque considerare che se la forma dona l'atto, questa funzione non può essere compresa se non si suppone una materia di cui essa sarà l'atto e l'unità. L'aristotelismo è dunque la dottrina che insiste sulla necessaria correlazione della materia e della forma (...). Affinché le cose siano compiute, bisogna riconoscere anzitutto loro *una rigorosa*

[68] *Ibid.*, 164.

Baruch_in_libris

> *unità;* ora, elementi diversi non possono essere assemblati altrimenti che in un aggregato, che ha una sola condizione: che essi stiano reciprocamente nel rapporto della potenza all'atto»[69].

Si comprende a questo punto il titolo del libro di Forest. Il concreto, infatti, a differenza dell'astratto, è una struttura, cioè un tutto completo, in cui gli elementi che la compongono non possono esistere in modo indipendente l'uno dall'altro:

> «Una realtà concreta è quella nella quale l'essere è inerente e non sussistente, in un modo tale che il concreto comporta elementi metafisici di cui è possibile fare l'analisi; in una parola, una struttura»[70].

E più oltre:

> «Senza dubbio la sostanza comporta una struttura, ma gli elementi che la compongono non sono mai suscettibili di esistere a parte. L'astratto non è che un incompleto, e da una progressione di nozioni astratte non si otterrà mai niente al quale ci si possa arrestare, non si sfocerà mai al concreto. *Universalia quocumque modo aggregentur numquam ex eis fiet singulare.* Analogamente, quando l'analisi metafisica ci mette in presenza della materia o dell'essenza, non si può concepirle come delle cose che sussisterebbero indipendentemente dall'insieme, cioè dall'ente concreto. *Il tutto non è posteriore alle parti ma, al contrario, preesiste a loro, nel senso che esse trovano in quello la loro ragione ultima, e nel senso che il loro essere è di essere relative*»[71].

Invito il lettore a non lasciarsi sfuggire questo ultimo argomento. Per sfuggire alla obiezione della contraddizione che vi sarebbe a postulare l'esistenza di una essenza previa e distinta realmente rispetto all'esistenza, Forest si avventura in una mereologia originale: il tutto anteriore rispetto alle parti. Certo, se il tutto, il concreto, fosse posteriore rispetto alle parti

[69] *Ibid.*, 312.

[70] *Ibid.*, 37.

[71] *Ibid.*, 326.

Baruch_in_libris

che lo compongono, allora bisognerebbe ipotizzare, appunto, la esistenza della essenza, che è un elemento del tutto, come indipendente e previa rispetto agli altri elementi del tutto, in questo caso l'esistenza, e poi rispetto al tutto stesso. Ebbene, poiché è proprio questo quello che qui si vuole evitare di dire, allora Forest si spinge fino a capovolgere la legge della precedenza della esistenza delle parti rispetto al tutto, almeno a livello della realtà fisica. La questione è sottile e delicata, e verrà ripresa anche nel secondo capitolo, allorché tratteremo del testo di Frick.

Qui mi permetto soltanto di sollevare il dubbio: non è che per evitare di cadere nel divieto del principio di non contraddizione - e per continuare a difendere la *distinctio realis* - Forest finisca con il cadere nel divieto della precedenza della parti rispetto al tutto?

Considero adesso la seconda critica di Forest nei confronti della interpretazione "cosalista" della distinzione reale: quella relativa al panteismo. In proposito l'autore mostra una lucidità, anche in questo caso probabilmente suscitata da Descoqs, sorprendente e originale:

> «È giustamente attorno a questa teoria della *limitatio actus per potentiam* che si sono accumulate le difficoltà più gravi (...). Si fa notare che l'atto non potrebbe essere una realtà data previamente e che sarebbe in seguito limitata, non si sa come, da una realtà diversa. In effetti, in questa ipotesi, questo atto primo che avrebbe come suo attributo l'infinità, non potrebbe essere altra cosa dalla realtà infinita di Dio, in un modo tale che il *panteismo* apparirebbe così all'orizzonte della filosofia tomista»[72].

In queste affermazioni vi è tutta la grandezza della posizione di Forest. Anzitutto egli si mostra in grado di ascoltare veramente le ragioni degli avversari della distinzione reale, in questo caso molto verosimilmente di Descoqs. In secondo luogo non si sottrae alla necessità, pur di difendere la tesi della distinzione reale in Tommaso d'Aquino, di prendere le distanze dalla interpretazione troppo "separatista" che ne avevano dato i suoi

[72] *Ibid.*, 163. Forest cita a proposito di questa critica Descoqs.

Baruch_in_libris

predecessori "autorizzati". Tutto questo dà origine ad una novità filosofica e storiografica di notevole interesse: la distinzione reale fra essenza ed esistenza, o almeno la formulazione che ne avevano dato i primi tomisti, proposta come invincibile baluardo contro il panteismo, rischiava, agli occhi di Forest, alla fine di cadere proprio nel panteismo! È un tema su cui ritorneremo.

Forest, naturalmente, non intende cadere in quell'errore e, di conseguenza, ripropone una versione della tesi della distinzione reale, in cui più della differenza si sottolinea la reciprocità fra essenza ed esistenza:

> «Così l'atto che si fa intervenire qui (a proposito della formula *limitatio actus per potentiam*) non ha di per sé una priorità sulla potenza nell'ordine dell'esistenza. La potenza limita l'atto, e l'atto dona l'essere alla potenza. È quello che viene chiamata, con una espressione che si adatta rigorosamente alla dottrina di san Tommaso, causalità reciproca della potenza e dell'atto»[73].

Tornando alle dottrine che, ad avviso di Forest, non sarebbero state condivise da Aristotele, incontriamo, oltre alla tesi della *distinctio realis*, anche la creazione e la partecipazione.

Per quanto riguarda la creazione, non è qui necessario spendere parola alcuna, né lo fa Forest, per il semplice motivo che si tratta di una evidenza storica.

Diverso, invece, è il discorso sulla partecipazione.

Forest è consapevole che «diversi autori» hanno voluto vedere là l'originalità del pensiero tomistico. Ebbene quali sono questi autori? Il pensiero va subito a Cornelio Fabro, senonché il suo *La nozione metafisica di partecipazione* è del 1939, dunque posteriore al testo di Forest. L'autore stesso cita uno studio in proposito, quello di N. Maurice-Denis, *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin* (Rivière, Paris 1922), ma il plurale «diversi autori» fa pensare ad altri studi[74].

[73] *Ibid.*, 136.

[74] Si potrebbe trattare di: J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Alcan, Paris 1919; oppure di L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica Generalis*, 2 voll., Warny, Leuven 1931-1932.

Baruch_in_libris

Ora però sulla possibilità di interpretare il binomio essenza/esistenza o potenza/atto alla stregua del binomio partecipante/partecipato, Forest nutre seri dubbi. Egli si rifà, d'altro canto, a quei passi in cui Tommaso rigetta la ipotesi avicenniana di una preesistenza dell'essenza rispetto all'esistenza. I passi di Tommaso, che tuttavia Forest non cita espressamente, sono: *De pot.*, q. 3, a. 1, ad 2; a. 5, ad 2.

Le parole di Forest, invece, sono queste:

> «*Actus non limitatur nisi per potentiam.* Come si deve interpretare la natura di questo rapporto?
> Una prima interpretazione consiste nel dire che queste due realtà, l'essenza e l'esistenza, o ancora la potenza e l'atto, stanno tra loro come ciò che partecipa e ciò che è partecipato. Diversi autori hanno voluto vedere là l'originalità del pensiero tomista (...).
> Ora se ci si attiene a questo modo di concepire la cosa, si deve prendere senza dubbio la distinzione fra essenza ed essere come una separazione fin troppo netta. Partecipare significa nel linguaggio tomista ricevere secondo una parte. *Ma se l'essenza è ciò che riceve l'esistenza, secondo una parte di questa ultima, è necessario dunque che tale essenza sia previamente definita come una cosa, e posta di per sé in una certa maniera fuori delle sue cause, interpretazione che gli sembra ben difficile da concepire.* In realtà san Tommaso stesso ci suggerisce un modo tutto diverso di vedere la cosa. Il rapporto del partecipante al partecipato non è ciò che permette di tradurre con rigore il suo pensiero (...). L'essenza deve essere definita non proprio esattamente come ciò che partecipa l'esistenza, ma ciò che è in potenza all'atto d'essere. Per capire qual è il pensiero di san Tommaso, il miglior metodo ci sembra essere quello di paragonarlo con quello di Avicenna (...). *Non vi è (per Tommaso a differenza che per Avicenna) alcuna potenza prima dell'esistenza, se non nel senso della potenza attiva del creatore*»[75].

A guardar bene, questa pagina sembra proprio una critica *ante litteram* alla interpretazione di Fabro.

[75] *Ibid.*, 151.

Baruch_in_libris

Senonché, anche in questo caso, bisogna registrare un «tuttavia» significativo di Forest. Perché, dopo aver scritto che «la coscienza cristiana mal si adatta all'essere di Platone», che l'assimilazione fra l'essere delle cose e l'essere di Dio «proprio dello spirito del platonismo» «è impossibile per il pensiero cristiano» e, infine, dopo aver rigettato la nozione platonica di partecipazione, Forest scrive testualmente:

> «Ogni filosofia cristiana deve accettare in un certo senso la teoria delle idee. Sant'Agostino ne mostra la necessità in una formula ripresa sovente nel Medioevo: *Qui negat ideas esse infidelis est quia negat Filium esse* (...)»[76].

Non si può evitare di rimanere meravigliati da questa inversione ad u dell'autore. Senonché l'autore stesso si premura di mostrare che una tale oscillazione fra aristotelismo e neoplatonismo si ritrova proprio nello stesso Tommaso e cita un noto passo al riguardo:

> «Sebbene quest'opinione, come ripetutamente dimostra Aristotele, sia irragionevole nell'ammettere le specie degli esseri fisici in stato di separazione e per sé sussistenti, tuttavia da un punto di vista assoluto è vero che vi è una prima realtà che per sua essenza è ente e bene, e che noi chiamiamo Dio»[77].

Qui si nota come le oscillazioni di Forest rispecchino anche quelle di Tommaso. E la coscienza che ne ha il nostro autore mostra un livello di comprensione del pensiero tommasiano e dei suoi nodi problematici decisamente superiore a quello di molti altri tomisti del tempo[78].

[76] *Ibid.*, 321.

[77] «Et quamvis haec opinio irrationalis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistens, ut Aristoteles multipliciter imporbat, tamen hoc absolute verum est quod aliquid est primum quod per essentiam est ens et bonum» (*Sum. Theol.*, I, q. 6, a. 4: citato da Forest a p. 321).

[78] Sulle oscillazioni di Tommaso relativamente alla sua ontologia rimando al mio: VENTIMIGLIA, *To be o esse?*, cit., 308-316.

Baruch_in_libris

Manser

Il testo di Gallus Manser, *Das Wesen des Thomismus* (St. Paulus-Druckerei, Freiburg/Schweiz 1932), notevole per chiarezza, documentazione e rigore argomentativo, può essere considerato il riassunto di tutti i temi tipici del tomismo "imperato".

Il nucleo più originale della filosofia di Tommaso viene considerato lo svolgimento logico della dottrina aristotelica della potenza e dell'atto:

> «Quello che è suo proprio e tipico è, secondo noi, precisamente questo: lo svolgimento e il proseguimento logico preciso della distinzione di potenza e atto (...). Nello svolgimento e nel proseguimento logico preciso e conseguente della dottrina aristotelica dell'atto e della potenza scorgiamo l'essenza più intima, il nocciolo del tomismo!»[79].

La dottrina aristotelico-tomistica della potenza rappresenta un baluardo contro gli errori tipici della filosofia moderna dell'epoca, che vengono individuati da una parte nella filosofia del divenire, da Eraclito, passando dal neoplatonismo fino a Bergson e, sebbene non citato, a Le Roy, e dall'altra nell'immancabile monismo panteista, tipico di tutta la modernità. Ecco una pagina chiara di Manser in proposito:

> «Il problema dell'essere è stato e rimarrà ancora la grande questione della filosofia (...). Con il suo *panta rei*, che intendeva negare l'essere, l'ardente Eraclito divenne il padre della pure filosofia del divenire, la quale ha festeggiato il suo grande trionfo nel Neoplatonismo e ancor più grande nel moderno fenomenismo fino a Bergson. D'altra parte, tutti i sistemi monistico-panteistici si rifanno ultimamente di nuovo agli Eleati, i quali, condannando con Parmenide

[79] MANSER, *Da Wesen*, cit. 10. La traduzione dal tedesco qui come altrove è mia. Cfr. anche la seguente affermazione: «Due momenti ci sembrano indiscutibili. Il primo: nella dottrina aristotelica di potenza e atto, di cui egli è stato il creatore, si trova il presupposto più profondo della distinzione reale (di essenza ed esistenza). Questa ultima non è niente altro che uno svolgimento e un proseguimento logico conseguente della dottrina di potenza e atto fino alle sue ultime e profonde conseguenze» (*ibid.*, 368).

Baruch_in_libris

il divenire e la molteplicità, proclamavano l'essere come realtà unica. Con la sua dottrina dell'atto e della potenza, Aristotele, il grande maestro di Stagira, è diventato il padre della filosofia dell'essere e del divenire (...). Il Cristianesimo, con il suo Dio eternamente indiveniente, con la unità e pluralità delle fragili cose mondane, con la sua stupefacente dottrina della creazione e dell'incarnazione, del mortale e dell'immortale, poteva collocarsi fondamentalmente, dal punto di vista del rigore scientifico, solo sul terreno aristotelico della filosofia dell'essere e del divenire (...). Tommaso d'Aquino, lavorando su tali basi aristotelico-cristiane, fu eccellente precisamente in questo, ovvero nel pensare la dottrina della potenza e dell'atto, traendone le ultime conseguenze, in modo scientificamente più consapevole, più logico, più completo, più profondo e più sintetico. In questo scorgiamo l'essenza del tomismo. Di ciò intende dare testimonianza quanto è contenuto in questo libro. Il lettore ne potrà trarre la conseguenza che Tommaso riuscì ad essere nello stesso tempo l'aristotelico più profondo e il cristiano più fedele»[80].

Manser, come si vede, accorda una importanza e una centralità molto particolare alla dottrina della potenza e dell'atto. A suo modo di vedere, infatti, tale dottrina sarebbe a fondamento sia dell'analogia dell'essere, contro ogni forma di monismo, sia della tesi della contingenza degli enti finiti contro ogni forma di panteismo.

L'analogia, cioè la possibilità che l'essere si dica in molti modi, viene infatti ricondotta da Manser all'essere potenziale che «rende possibile la molteplicità delle cose finite». D'altra parte la potenza aristotelica viene interpretata - neoplatonicamente mi sembra - come un soggetto che «misura e limita» l'essere e senza il quale non sarebbe pensabile la molteplicità e la diversità delle cose[81].

[80] *Ibid.*, V.

[81] «Nell'essere viene soddisfatta anche la seconda condizione della analogia. È impossibile che l'essere trascendentale sia un *univocum*. Esso non si dice in un solo senso ma, come già aveva rilevato Aristotele, in modo molteplice - *pollachòs*. Se fosse detto in un solo senso di tutte le cose finite, che sono da esso

Baruch_in_libris

A proposito della grande comune questione della distinzione reale, Manser si mostra particolarmente lucido. È perfettamente cosciente che si tratta di una tesi senza la quale «la filosofia cristiana ha vissuto per centinaia di anni». Lo abbiamo già visto all'inizio di questo capitolo e converrà qui rileggerlo:

> «A partire dall'uscita della monumentale opera di Norbert del Prado *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (1911), il dibattito sul valore della famosa *distinctio* è balzato fortemente in primo piano (...). La Chiesa ha lasciato aperta questa sottile e problematica domanda. Nessuna assemblea della Chiesa ha attribuito un valore particolare alla distinzione. Il Vaticano ha distinto Creatore e creatura senza menzionarla (...). Lo stesso Tommaso ha dimostrato l'esistenza di Dio nelle cinque vie senza menzionarla (...). Per centinaia di anni la filosofia cristiana ha vissuto senza questa *distinctio*»[82].

Nella nota Manser cita Pesch, del cui testo ci occuperemo in seguito, a proposito di questa ultima affermazione. Qualche pagina prima, infatti, citando ancora Pesch, aveva notato che «I nemici della *distinctio*, in ogni periodo, sotto il potere dell'Occamismo, dell'Averrosimo, dello Scotismo e della scuola suareziana, sono stati senza ombra di dubbio più numerosi, come ha sottolineato giustamente Pesch».

Ciononostante, Manser ritiene che la dottrina della distinzione reale sia da difendere e sia essenziale per il pensiero cristiano, dal momento che è l'unico modo «per fondare la contingenza della creatura". Molti errori, infatti, nota Manser, "sono rimasti

essenzialmente costituite, vi sarebbe allora logicamente una sola essenza, e di conseguenza un solo essere, e di conseguenza non vi sarebbe alcuna molteplicità delle cose - monismo (...). Solo l'essere potenziale rende possibile la molteplicità delle cose finite attualmente esistenti» (*ibid.*, 8). «L'essere ricevuto da Dio deve essere ricevuto in qualcosa come suo soggetto, accolto in una determinata specifica essenza, dalla quale viene misurato e limitato, e senza la quale non è pensabile la molteplicità e diversità della cose. *La distinzione reale fonda anche la innegabile concreta molteplicità delle cose di contro al monismo*» (*ibid.*, 415).

[82] *Ibid.*, 366.

Baruch_in_libris

sconosciuti per secoli, oppure hanno avuto poco significato, per diventare in seguito errori da dominare». Ma leggiamo tutto il ragionamento di Manser:

> «Bisogna distinguere bene, se non addirittura dividere, due ambiti: quello ecclesiastico da quello scientifico (...). Considerata da un punto di vista puramente scientifico, la questione ha un aspetto diverso (...). Come molte verità e molte leggi, anche molti errori sono rimasti sconosciuti per secoli, oppure hanno avuto, per secoli, poco significato, per diventare in seguito errori da dominare (...). Da un punto di vista ontologico la distinzione reale è fondamentale per la spiegazione delle relazioni fra Creatore e creatura»[83]. «*Solo così è possibile fondare la contingenza della creatura di contro alla necessità dell'essere di Dio*»[84].

Dalle affermazioni di Manser qui riportate si può evincere un aspetto già sottolineato nella introduzione a questo capitolo: il tempo in cui è stata riscoperta la tesi della distinzione reale è quello in cui veniva contestata da più parti la contingenza degli enti finiti e la trascendenza divina in favore di un diffuso monismo, eracliteo o neo-parmenideo.

Ebbene, il pensiero cristiano aveva dunque bisogno di un argomento contro tali errori e, a quel tempo, ritenne di trovarlo nella *distinctio realis*.

Conclusioni del primo capitolo

Riassumo in queste conclusioni quanto siamo andati scoprendo finora. La corrente del tomismo "imperato" è caratterizzata da due tesi centrali: il fondamentale aristotelismo della filosofia dell'essere di Tommaso, a livello storiografico, e la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza a livello filosofico.

Di Aristotele le dottrine centrali che vengono riprese sono, poi, in particolare, quella dell'analogia dell'essere, specialmente

[83] *Ibid.*

[84] *Ibid.*, 354.

Baruch_in_libris

nella sua variante dell'analogia di proporzionalità, e, soprattutto, la dottrina della potenza e dell'atto.

Questa ultima dottrina aristotelica è poi a fondamento del ragionamento, tipico dei tomisti di questa epoca, che porta alla dimostrazione della tesi della distinzione reale. Si ritiene, infatti, che la distinzione, ritenuta reale da quasi tutti gli autori, fra potenza e atto, sia a fondamento della distinzione reale fra essenza, corrispondente alla potenza, ed esistenza, corrispondente all'atto.

A sua volta tale distinzione è ritenuta responsabile della "moltiplicazione" degli enti e della spiegazione della molteplicità degli enti creati, sulla base di un ragionamento, platonico (ma ancora di un platonismo per così dire implicito e non consapevole nei tomisti di tale corrente), di questo tipo: se l'essere non si accompagnasse, nelle cose create, ad una potenza, allora tutto sarebbe uno e unico, perché un atto, una perfezione o una forma, sono di per sé nella loro versione semplice e originaria, illimitati ed unici. Si diversificano solo se vengono ricevuti in una potenza, che faccia da soggetto recettore, ed entrano in composizione reale con essa.

A questo punto, stabilita la distinzione reale fra potenza e atto, o recettore e ricevuto, negli enti finiti, cioè fra essenza ed esistenza, è possibile rendere ragione in modo rigoroso e razionale della distinzione fra Creatore e creatura, dal momento che nel primo, cioè in Dio, essenza ed esistenza, a motivo della sua semplicità, non si ritrova affatto la distinzione reale.

Questo significa, anzi significava all'epoca, aver individuato l'argomento principe contro l'errore più grave di tutto il pensiero moderno, contro cui il pensiero cattolico riteneva di doversi difendere: il monismo.

Le cose tuttavia, già all'interno di questa corrente, non erano così semplici, e la dottrina comune non era, alla fin fine, così comune nemmeno fra i tomisti "autorizzati". Perché, specialmente in seguito alle critiche di Rougier e alle risposte che gli aveva dato Descoqs, alcuni rappresentanti del tomismo imperante cominciarono a nutrire qualche perplessità relativamente alle argomentazioni in difesa della distinzione reale.

La nozione di un'essenza a metà strada fra essere e non essere sembrava infrangere il principio di non contraddizione e, dal

Baruch_in_libris

punto di vista storico-filosofico, sembrava piuttosto platonica e neoplatonica che squisitamente aristotelica.

Ora, rispetto a tale platonismo, individuato sempre più come una caratteristica importante dell'ontologia tommasiana, gli atteggiamenti erano contrastanti. Da una parte veniva considerato positivamente, come uno di quei tanti elementi riuniti da Tommaso in una armoniosa sintesi, e, tra l'altro, come un elemento del tutto compatibile con il suo aristotelismo. Dall'altra parte, invece, il platonismo veniva giudicato come una pericolosa deriva del tomismo, soprattutto perché rischiava di generare all'interno della filosofia cristiana dell'essere proprio quel monismo che si proponeva di combattere.

Qualche autore, dunque, appartenente alla cosiddetta stagione neo-tomista del tomismo imperante, aveva ritenuto necessario sottolineare a chiare lettere il carattere reciprocamente correlativo dei due principi metafisici dell'essenza e dell'esistenza e il carattere unitario dell'ente: come era possibile però, a quel punto, difendere ancora la tesi della distinzione *reale*?

Quale differenza intercorreva ancora fra la tesi della distinzione formale oggettiva fondata della corrente "suareziana" del tomismo e la tesi di una distinzione, alla Forest, dove la causalità reciproca rendeva inseparabili essenza ed esistenza?

Forse, e lo vedremo meglio proprio nel prossimo capitolo, il fossato che divideva i tomisti autorizzati dai tomisti non autorizzati non era poi così profondo. E forse, la ragione e il torto, per parafrasare Manzoni, non si dividevano con un taglio così netto.

Baruch_in_libris

Secondo capitolo

Il tomismo "elicito"

Il tomismo "elicito", cioè scelto spontaneamente dai protagonisti di questa corrente di pensiero, si distingue, come abbiamo chiarito nella Introduzione, dal tomismo "imperato", cioè comandato e in un certo senso imposto dall'autorità ecclesiastica nel 1914 con la emanazione delle "24 tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino".

Naturalmente la nostra espressione, usata qui per motivi espositivi, non intende affatto lasciar intendere che i rappresentanti della prima corrente non fossero anch'essi intimamente e liberamente convinti delle tesi che andavano sostenendo e scrivessero libri solo per una forma di obbedienza reverenziale o, peggio, di paura, nei confronti dell'autorità ecclesiastica: certamente, anche gli appartenenti al "tomismo imperato" aderivano in piena coscienza e spontaneamente alla tesi della *distinctio realis*. Semplicemente la loro posizione e la loro interpretazione della filosofia di Tommaso era stata, certo non senza un loro diretto interessamento, recepita e "autorizzata" nella cultura cattolica dalla Congregazione per gli studi cattolici.

La conseguenza fu che tutte le altre interpretazioni divennero *ipso facto* non autorizzate. Questa circostanza ne determinò tuttavia una meno negativa. A quel punto, infatti, non si sarebbe avuto il minimo sospetto sulle intenzioni profonde dei rappresentanti del tomismo "elicito": non seguivano Tommaso per compiacere nessuno né per obbedire a nessuno. Lo facevano solo perché sceglievano di seguire la sua metafisica, inserendosi nella lunga tradizione del tomismo suáreziano, con il disagio, tra l'altro, di chi è consapevole di non seguire più una via gradita all'autorità.

La situazione era per certi versi paradossale, perché la cultura cristiana aveva considerato per secoli Francisco Suárez (1548-1617) senz'altro appartenente alla famiglia dei "tomisti" e uno dei maggiori rappresentanti della scolastica. Certo, era vero che Suárez

Baruch_in_libris

aveva negato la *distinctio realis*, tuttavia egli lo aveva fatto nella convinzione di interpretare nel modo più corretto il pensiero di Tommaso in proposito.

Le questioni scottanti, dunque, erano diverse sul piano propriamente intellettuale. Una, di tipo storiografico, era proprio questa: davvero Tommaso d'Aquino aveva difeso la tesi della distinzione reale fra essenza ed esistenza? E ancora: Tommaso aveva ripreso da Aristotele la *distinctio realis*? Ed Egidio Romano era stato veramente un seguace fedele di Tommaso in tale questione?

Sul versante speculativo, poi, le questioni non erano meno interessanti. Qui non le menzioniamo per non togliere al lettore il piacere di scoprirle da sé. In ogni caso vi ritorneremo nelle conclusioni di questo capitolo.

Chossat

Uno dei primi e più autorevoli rappresentanti del "tomismo elicito" fu il padre gesuita Marcel Chossat.

Di questo autore considero qui tre contributi: il suo articolo *Dieu* del 1910[1], quindi anteriore alla pubblicazione delle 24 tesi tomistiche; la sua risposta alle critiche ricevute da padre Gardeil, sempre del 1910, dal titolo *Note sur la "Destruction des destructions"*[2]; infine, il suo *L'averroïsme de saint Thomas*, pubblicato postumo nel 1932, ma certamente scritto prima del 1926, anno della sua morte[3].

[1] M. CHOSSAT, *Dieu, sa nature selon les Scolastiques*, in A. VACANT - E. MANGENOT (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV, Letouzey et Ané, Paris 1911, 1175-1203.

[2] M. CHOSSAT, *Note sur la "Destruction des destructions"*, in "Revue Thomiste" 18 (1919) 495-521.

[3] M. CHOSSAT, *L'averroïsme de saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIIIe siecle*, in "Archives de Philosophie" 9 (1932) 129 (465)-177 (513).

Baruch_in_libris

Dieu

L'articolo dal titolo *Dieu, sa nature selon les Scolastiques*, pubblicato nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* nel 1910, fu un caso all'interno della teologia e della filosofia cristiana del tempo e, in un certo senso, l'inizio di una delle ultime battaglie sulla *distinctio realis*.

Il contributo usciva infatti solo un anno dopo il volume del domenicano Garrigou-Lagrange, commentato sopra, e lo stesso anno di quello del domenicano Sertillanges. Probabilmente è stato poi l'occasione del volume fondamentale, già citato, del padre domenicano Del Prado sulla "verità fondamentale della filosofia cristiana", uscito l'anno seguente.

Come si intuisce, la disputa sulla *distinctio realis* aveva anche i contorni della contrapposizione fra due ordini religiosi, oltre che fra due interpretazioni in parte diverse di Tommaso. Anzi qualche volta non si capiva, qui come altrove, se l'aspetto campanilistico era la causa o l'effetto delle divergenze teoriche.

Probabilmente uno dei motivi dell'attenzione, a volte anche molto critica, suscitata dall'articolo di Chossat risiede in una semplice circostanza: è un articolo ben documentato e ben argomentato.

L'autore si premura infatti di partire nella sua disamina dagli studi di storia della filosofia più accreditati del tempo, i quali erano giunti a conclusioni differenti rispetto alla *communis opinio*.

Vi era anzitutto uno studio di Delitzsch, dove veniva messo in dubbio il valore teologico della introduzione delle nozioni di potenza e atto nella concezione cristiana di Dio: trasformare la Trinità e la personalità di Dio, sosteneva lo studioso tedesco, in un Essere inteso come puro atto sembrava un'operazione di tradimento della vera novità del Cristianesimo rispetto al Motore immobile di Aristotele.

Vi erano poi gli studi di Schindele, Drews e Freudenthal, i quali avevano mostrato l'origine chiaramente plotiniana, quindi neo-platonica, della *distinctio realis*, come pure i suoi sviluppi in filosofie tutt'altro che tomistiche, quali quelle di Avicenna e di Spinoza.

Vi erano, infine, gli studi di Couchoud e Rivaud, che aveva-

Baruch_in_libris

no mostrato come il sistema di Spinoza fosse costruito contro la metafisica di Suárez, proprio perché la negazione suáreziana della distinzione reale rappresentava il primo ostacolo teorico da eliminare per costruire una ontologia panteistica[4].

Ebbene, lungi dal reagire a tutti questi studi in modo difensivo e dogmatico, Chossat, riconoscendone il valore, si propone di recepirne i risultati, onde giungere a una visione delle dinamiche della filosofia medievale e di quella di Tommaso in particolare più aderente al vero.

In effetti, ammette Chossat, un certo modo di concepire Dio come atto è la negazione della nozione cristiana di Dio, perché nega la Trinità e la personalità divina. Questo modo è quello dei neoplatonici, Plotino e Avicenna in testa. Nelle loro teologie Dio è concepito come atto e le creature come caratterizzate dalla distinzione reale di atto e potenza, cioè di esistenza ed essenza.

[4] «Si consideri il problema dal lato metafisico; si dice che con la introduzione nella teodicea cristiana delle nozioni di atto e potenza, come hanno fatto i filosofi musulmani nella teodicea del Corano, gli scolastici hanno messo in pericolo o nell'ombra il dogma della Trinità o della vita intima di Dio, che hanno rimpiazzato il Dio vivente della Bibbia con un'astrazione, e hanno abbandonato la nozione tradizionale dei rapporti fra Dio e il mondo; poiché l'atto puro di Aristotele ripugna alla creazione e alla provvidenza, gli scolastici sono riusciti a salvare solo in apparenza questi dogmi, sacrificando la divina immanenza ad una chimerica trascendenza (Delitzsch, *Die Gottes lehre des Thomas von Aquin*, Leipzig 1870). Si dice ancora, dallo stesso punto di vista metafisico ma in senso contrario: l'ipotesi della distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza nel finito è fondamentale nella dottrina di Plotino (Schindele, *Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus*, in "Philosophisches Jahrbuch" 1909), in quelle di Avicenna, Spinoza e dei filosofi che dipendono dalle loro speculazioni (Drews, *Plotin und der Untergang der antike Weltanschaung*, Iena 1907; Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, Berlin 1887, p. 95). È vero che una grande parte della Scuola, e specialmente Suárez, ha sempre negato e nega tale distinzione reale, e che Spinoza ha diretto le sue *Cogitata metaphisica* contro la metafisica di Suárez, perché egli ha visto con ragione che non avrebbe potuto stabilire i principi del suo panteismo agnostico se non distruggendo la dottrina del teologo spagnolo sui rapporti fra l'essenza e l'esistenza, e sugli enti e le distinzioni di ragione (Couchoud, *Benedetto Spinoza*, Paris 1902; Rivaud, *Les notions d'essence et d'esistence dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1906). Tuttavia, il resto della Scuola ha ammesso tale distinzione reale e se ne è servita per modificare il senso della teoria peripatetica dell'atto e della potenza» (CHOSSAT, *Dieu*, cit., 1175).

Baruch_in_libris

Ebbene - si domanda Chossat - gli scolastici hanno inteso Dio in questo modo?

L'autore nota che, se si considera la questione a partire dai dati che vengono dalla storia della filosofia, e non a partire da preconcette posizioni teoriche, si deve ammettere anzitutto che è uno scolastico, Egidio Romano, a sostenere la distinzione reale. Ora, la sua dottrina, certo, non è identica a quella dei neoplatonici, perché non nega la Trinità e la creazione. Tuttavia gli argomenti che egli adotta (cioè quelli che difendevano la distinzione reale) piuttosto che allontanare la sua teoria da quella dei neoplatonici, la avvicinano molto a questa.

Se poi si considerano le posizioni di Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines emergono due scoperte interessanti: anzitutto che essi sono nemici della dottrina di Egidio e, quel che più importa, sono seguaci della posizione di Tommaso d'Aquino.

A riassumere le tesi di Chossat, non è difficile immaginare l'effetto che tali affermazioni ebbero all'interno della dossografia filosofica del tempo.

Converrà dunque anzitutto rileggere per intero la pagina "incriminata" di Chossat sull'argomento:

> «Noi non abbiamo intenzione di negare che vi è stato un modo di concepire Dio come atto puro, che contiene molti errori e che è la negazione della nozione cristiana di Dio (...). Questo modo di intendere l'atto puro fu rigettato dai Padri; si può anche dire che la severità di molti Padri nei riguardi di Aristotele deriva dalla introduzione ad opera di Plotino nel platonismo della teoria dell'atto e della potenza e dalle conseguenze agnostiche o intuizioniste che ne sono state dedotte. Ma ciò che si dovrebbe dimostrare per giungere alla conclusione della corruzione dell'idea cristiana di Dio da parte degli scolastici è che essi hanno inteso in questo senso pagano la dottrina dell'atto puro (...).
> Lo stesso vale per le conseguenze della teoria neoplatonica della distinzione reale fra essenza ed esistenza negli enti finiti o contingenti. Più scolastici l'hanno ammessa. Anzitutto non sono tutta la Scuola e di conseguenza la loro opinione non coinvolge a fondo il magistero. Inoltre si pongono le seguenti questioni: gli scolastici hanno inteso questa distinzione nel senso che essa ha all'interno della

Baruch_in_libris

dottrina dell'emanazione? Hanno ammesso le conseguenze agnostiche o panteiste che ne hanno dedotto Plotino e Avicenna ben prima di Spinoza, Hegel e i filosofi dell'inconscio?
Risolviamo la questione a partire dalla storia. Il primo scolastico di cui uno storico, allo stato attuale delle nostre conoscenze, possa dire senza tema di smentita che ha ammesso questa distinzione è Egidio Romano qualche anno dopo la morte di san Tommaso. Ora, Egidio prende come punto di partenza della sua ipotesi da una parte il fatto e la possibilità della Trinità (*In IV Sent.* I, d. V, Venezia 1492), d'altra parte la possibilità e la dimostrabilità della creazione (*De ente et essentia,* Cordova 1701), come fa ancora ai nostri giorni il padre del Prado (cfr. Congrès des catholiques, Fribourg 1897). La situazione è dunque storicamente la seguente. Dalla distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza i neoplatonici concludevano all'essere astratto e contro la personalità divina, e giungevano all'emanatismo e all'agnosticismo credente. Egidio Romano, al contrario, parte dalla Trinità delle persone e dalla creazione propriamente detta per giungere a questa distinzione reale. In queste condizioni chi potrà credere all'identità perfetta delle due dottrine, l'una che conduce all'essere vuoto, l'altra che parte dalla pienezza dell'essere? Si può pensare, e lo pensano tutti coloro che rifiutano tale distinzione, che Egidio si sia sbagliato: i suoi primi avversari, l'uno collega, l'altro testimone dell'insegnamento di Tommaso, Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines, gli fecero notare che la sua ipotesi, a parte il fatto di non essere né conforme alla tradizione né provata ma semplicemente immaginata e assunta, favorirebbe piuttosto che contrastare gli errori che essa avrebbe lo scopo di combattere. E si sa che ai nostri giorni gli avversari della stessa distinzione tengono compatti lo stesso linguaggio in latino di fronte ai teologi che ne sono partigiani (cfr. Piccirelli, *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque,* Napoli 1906)»[5].

[5] *Ibid.*, 1180-1181.

Baruch_in_libris

Non si può negare la forza rivoluzionaria di questa pagina. Dal punto di vista della storia della filosofia Chossat nega almeno quattro "dogmi" storiografici del tempo, ossia: 1) che Egidio si è rifatto a Tommaso; 2) che Enrico di Gand è stato un critico di Tommaso; 3) che la distinzione reale risale a Tommaso; 4) che Aristotele è stato utile alla teologia cristiana.

Dal punto di vista teoretico la tesi più forte è quella che attribuisce alla distinzione reale, così come si presenta nel neoplatonismo, in Avicenna e in Egidio, il rischio di cadere in una posizione emanatista, agnostica e panteista! Non mi sembra un'accusa di poco conto nei confronti di coloro che facevano della lotta al panteismo quasi la ragione d'essere del loro impegno intellettuale.

Per questo motivo la reazione fu molto dura. Ma il testo di Chossat, e poi soprattutto i suoi studi successivi, avevano dalla loro documentazione, ricerche di prima mano sui testi medievali e argomenti filosofici.

Per esempio, riguardo alla ricezione di Aristotele nel medioevo latino, Chossat si mostrava documentato e consapevole del ruolo dei commentatori arabi:

> «Si sa che il primo movimento della Chiesa non fu favorevole ad Aristotele (...). Ma quando si cominciò a distinguere Aristotele dai commentatori (...), quando si cominciò a percepire che i libri di Aristotele (...) avevano fornito ai musulmani e agli ebrei gli strumenti per provare l'esistenza di Dio a partire dalla causalità e per elevarsi alla conoscenza dei principali attributi di Dio; quando infine si ebbe modo di osservare che nell'ambito delle discussioni dei filosofi arabi fra di loro si poteva, precisamente con l'aiuto dei principi di Aristotele, rifiutare gli uni grazie agli altri, e per esempio rigettare l'agnosticismo di Avicenna con la teoria della distinzione di ragione di Averroè (...), gli apprezzamenti nei confronti di Aristotele subirono un cambiamento. Da avversario Aristotele divenne un utile alleato dal punto di vista razionale»[6].

[6] *Ibid.*, 1182.

Baruch_in_libris

Non sfugga il riferimento finale all'aristotelismo di Averroè, il quale contestava all'aristotelismo di Avicenna precisamente la tesi della distinzione reale.

D'altra parte Chossat non manca di notare il carattere neoplatonizzante dell'aristotelismo avicenniano, come pure di quello di Alberto Magno che lo seguiva, e, inoltre sottolinea al riguardo il diverso atteggiamento di Tommaso rispetto al suo maestro Alberto nei confronti del neoplatonismo. Poiché si trattava di interpretazioni pionieristiche, e profetiche, per quel tempo, di scoperte storico-filosofiche successive, converrà rileggere le parole chiare di Chossat in proposito:

> «Si sa che il peripatetismo degli Arabi era fortemente impregnato di neoplatonismo; di più: si ritrovano nella loro teodicea numerose formule care a Dionigi derivanti da Plotino o da Proclo (...). Si sa che il *Liber de causis* è un estratto della *Institutio theologica* di Proclo, la quale a sua volta è un riassunto del sistema di Plotino (...). Ora Alberto Magno crede fermamente che il *Liber de causis* sia un estratto di testi di Aristotele, e lo interpreta, a prezzo di qualche forzatura, in questo senso; perché egli ignora l'opera e la stessa esistenza di Plotino. San Tommaso è già meglio informato, perché conosce l'*Institutio theologica*, sa che è l'opera di un certo Proclo discepolo di Platone; non gli sfugge che il *Liber de causis* non è che un estratto di Proclo»[7].

Quale fu, in questo contesto complesso, dunque, il ruolo di Tommaso?

Chossat nel suo articolo si dichiara convinto di un dato: proprio la negazione della distinzione reale da parte dell'aristotelico Averroè, contro l'aristotelico neoplatonizzante Avicenna, era stato uno dei motivi della migliore accoglienza avuta da Aristotele a un certo punto all'interno della teologia cristiana. E il motivo è presto detto: una distinzione di sola ragione («secondo la nostra maniera di concepire») avrebbe garantito da sola la contingenza degli enti creati e l'aseità divina, senza incorrere,

[7] *Ibid.*, 1183.

Baruch_in_libris

nello stesso tempo, nei rischi panteistici nascosti nella distinzione reale di origine emanatista. Tommaso avrebbe seguito, secondo Chossat, l'aristotelismo di Averroè, riuscendo così a conciliare la partecipazione platonica e la teoria della potenza e dell'atto aristotelica.

Le parole di Chossat al riguardo non brillano per chiarezza ma sono da rileggere per l'importanza che ebbero nella storia del tomismo del tempo:

> «È sul terreno di tale realismo molto moderato, che fu più tardi quello di Suárez, che san Tommaso realizza definitivamente la conciliazione di platonismo e peripatetismo. Bisogna citare *De pot.*, q. 3, a. 3, ad 6; *In IV Sent.*, I, d. 1, q. 1, a. 1 ad 6; *De ver.*, q. 21, a. 4, ad 2; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 7; *De pot.*, q. 3, a. 5; *De subst. sep.*, c. 3. Tale avvicinamento non è intellegibile e conciliabile con ciò che precede se non si ammette che la differenza essenziale del finito e dell'infinito è la contingenza dell'uno, l'aseità dell'altro, in altri termini che non solamente l'esistenza ma la possibilità stessa del finito presuppone l'infinito; dal che ne segue che ogni ente finito è composto da *quod est* e *quo est*, come dice Boezio, per il fatto stesso che esso dipende da una causa. Il *quod est* e il *quo est* non possono distinguersi che secondo la nostra maniera di concepire, come avviene nell'angelo (...). Tale è storicamente il procedimento con il quale, nella dottrina di san Tommaso, la dottrina patristica (o platonica) dell'essere per essenza e dell'essere per partecipazione si fonde con la teoria peripatetica dell'atto e della potenza. Secondo la Scuola, che dopo il XV secolo si è convenuto di chiamare tomista, cosa che ha fatto perdere a san Tommaso il bel titolo di *doctor communis* che egli portava nel XIV secolo, la sutura si realizza con l'aiuto della introduzione di una distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza negli enti finiti, cosa che stabilisce fra il *quod est* e il *quo est* la stessa relazione che vi è fra la forma e la materia, concepita d'altra parte come in sé non esistente. Ma, secondo san Tommaso, il punto di sutura non è altro che ciò che si chiamerà più tardi la potenza obiettiva del finito (e cita *Sum. theol.* I, q. 46, a. 1, ad 1 e *De pot.*, q. 5, a. 3, senza ulteriori indicazioni) (...). È evidente che, malgrado le sue formule peripatetiche, la scolastica posteriore a san

Baruch_in_libris

Tommaso non differisce in fondo dalla teodicea dei secoli precedenti»[8].

I rimandi ai testi si riferiscono a tutti quei passi nei quali Tommaso aveva preso le distanze dalla concezione avicenniana di una essenza in qualche modo pre-esistente rispetto all'esistenza[9]. Con i termini di Tommaso questo significava escludere la "potenza passiva" della materia, cioè la pre-esistenza di qualcosa al momento della creazione ed ammettere soltanto la "potenza attiva" dell'agente, cioè di Dio, dotato del potere di creare qualsivoglia ente. Con il linguaggio della Scolastica la stessa cosa veniva espressa escludendo la potenza di un qualche soggetto pre-esistente, detta "potenza soggettiva", ed ammettendo solo la "potenza oggettiva", cioè la potenza attiva di Dio di creare dal nulla ogni ente.

Note sur la "Destruction des destructions"

Come accennato, l'articolo *Dieu* fece scalpore e ricevette non poche critiche. Una delle più forti venne dal domenicano Ambroise Gardeil, che scrisse una famosa *Destruction des Destructions du R.P. Chossat*, pubblicata sulla "Revue Thomiste"[10]. Chossat rispose con un articolo, già citato sopra, dal titolo *Note sur la "Destruction des destructions"*.

In questo articolo lo studioso gesuita ha modo di chiarire meglio quanto sostenuto nell'articolo *Dieu*: Tommaso aveva cercato di conciliare Platone e gli Arabi con Aristotele, cioè la nozione di partecipazione e la dottrina della potenza e dell'atto, e la cosa gli era riuscita proprio perché egli non aveva ammesso la distinzione reale fra essenza ed esistenza. Se, infatti, l'avesse ammessa, avrebbe equiparato l'essenza alla materia, cioè alla potenza soggettiva, finendo di conseguenza con il concepire la creazione al modo di un fluire, emanatista, dell'esistenza da Dio

[8] *Ibid.*, 1198-1199.

[9] *De pot.*, q. 3, a. 1, ad 2; q. 3, a. 5, ad 2.

[10] A. GARDEIL, *Destruction des Destructions du R.P. Chossat*, in "Revue Thomiste" 18 (1910) 361-391; 521-527.

Baruch_in_libris

(il quale la «verserebbe» in una essenza pre-esistente). Si sarebbe trattato di una visione in cui la «possibilità stessa del finito», cioè la potenza, non avrebbe avuto come suo presupposto l'infinito.

Dal punto di vista storiografico colpisce la competenza di Chossat che, più di trent'anni prima degli studi di Fabro, Gilson, Geiger, mostra di aver ben presente l'intento principale dell'opera di Tommaso: quello di conciliare platonismo e aristotelismo. Colpisce inoltre la lucidità con la quale si oppone alla visione ingenua del tomismo "imperato" secondo la quale Aristotele avrebbe già concepito la distinzione reale fra essenza ed esistenza.

Prima di cominciare la nostra esposizione letterale della risposta di Chossat a Gardeil, bisogna anzitutto ricordare che questo ultimo era stato in precedenza autore di un testo, *Le donné révélé et la théologie*[11], nel quale analizzava in dettaglio molte delle tesi esposte in sintesi nel suo articolo.

Il padre gesuita, quindi, decise, per rispondere al padre domenicano, di basarsi sia sulla recensione critica sia sul quel testo.

Ora, in *Le donné révélé et la théologie* di Gardeil, secondo Chossat,

> «si trova una esposizione, nella quale la teologia di sant'Agostino, del Lombardo e di Scoto è ricondotta a quella di Platone, la quale avrebbe come base l'idea del Bene; e, da parte opposta e contraria, la teologia di san Tommaso è ricondotta alla filosofia di Aristotele, la quale avrebbe come base il primato dell'Essere o, in altri termini, la distinzione reale fra essenza ed esistenza negli enti finiti. Questo sviluppo è introdotto da questa frase, nella quale io sottolineo quattro parole: "A secondo che noi seguiamo l'uno o l'altro di questi *due* modi di vedere *esclusivi*, avremo due sistematizzazioni *divergenti* di *tutta* la teologia"»[12].

Chossat risponde a Gardeil in questi termini:

[11] A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Lecoffre, Paris 1910 (II ed. Cerf, Paris 1932).

[12] CHOSSAT, *Note*, cit., 496.

Baruch_in_libris

> «Le parole sottolineate e soprattutto la parola "esclusivi" mi sembrano contraddire espressamente i numerosi passaggi di san Tommaso, di cui i principali sono stati citati o allegati nel *Dictionnaire*, col. 1198. San Tommaso in effetti dice che si possono conciliare, e intende di fatto conciliare nella sua dottrina, Platone e Aristotele, Agostino e Tommaso medesimo: *conveniunt, omnino idem, nihil differt* etc. Una parte dell'articolo *Dieu*, tende a provare che san Tommaso ha conciliato nella sua dottrina Platone, sant'Agostino e Aristotele, *precisamente perché egli non ammette la distinzione reale.* (...). Caietano, all'opposto di quanto sostenuto in *Le donné révélé*, sosteneva, e a ragione, che la distinzione reale è una dottrina platonica e araba e che Aristotele non ha niente di chiaro in proposito: "licet ab Aristoteles nihil manifesti in hac re habeamus" (*De ente et essentia*, q. 9, Venise 1588, vol. 22). Il testo *Le donné révélé* capovolge i ruoli storici: sarebbe chiaro come il sole che Aristotele ammette la distinzione reale, sarebbe la base della sua metafisica; sarebbe la debolezza dei platonici aver misconosciuto questa verità fondamentale»[13].

Il lettore si chiederà a questo punto come stiano le cose esattamente a proposito delle questioni sollevate: Aristotele ha ammesso oppure no la distinzione reale? E i neoplatonici?

Ora, non vi è dubbio che gli studi di storia della filosofia degli anni seguenti, e in particolare quelli che ho chiamato di "seconda" e "terza generazione", hanno confermato le intuizioni di Chossat: la nozione di essere come atto, la nozione di Dio come *ipsum esse* e come pura esistenza, la distinzione fra partecipante e partecipato come di una distinzione fra essenza ed *esse*, sono tutte nozioni già presenti nella speculazione neoplatonica.

La risposta di Chossat a Gardeil prosegue poi con una serie di prove indirette e di testimonianze incrociate a conferma delle sue tesi e delle sue interpretazioni storiche.

Anzitutto, con una critica *ad hominem* che mira a mettere in risalto l'autocontraddizione in cui sarebbe caduto Gardeil, Chossat ironizza sulla origine aristotelica, cioè pagana, di quella

[13] *Ibid.*, 496-497.

Baruch_in_libris

distinzione sbandierata come la verità fondamentale della filosofia cristiana. La pagina è un gioiello di umorismo:

> «Il R. P. Gardeil mi rinvia alle fonti della sua erudizione personale, e precisamente al *De veritate fundamentali philosophiae christianae* del R.P. del Prado, edizione passata ed edizione futura. Malgrado il mio desiderio di istruirmi, non posso utilizzare che l'edizione vecchia di questo lavoro; è una miserabile necessità della mia condizione di essere contingente (...). La "verità fondamentale" non tiene conto per niente della storia. È una dissertazione teoretica sulla possibilità della creazione, che è dichiarata non possibile al di fuori della distinzione reale, senza la quale non vi è filosofia cristiana. Come è possibile che il R. P. Gardeil, per il quale la distinzione è necessariamente *pagana*, mi rinvia al R. P. del Prado, per il quale la distinzione è fondamentalmente *cristiana*? Come mai questa distinzione è cristiana se la sua scoperta non ha potuto essere fatta che da un pagano? Questi sono dei misteri che, spero, ci saranno rivelati nell'edizione futura dell'opera, quella la cui assenza mi mette in uno stato da me percepito come di inferiorità»[14].

Chossat continua poi la sua arringa, rompendo analogie e dipendenze fra autori considerati per secoli sulla stessa lunghezza d'onda e, d'altra parte, avvicinando autori creduti filosoficamente lontani.

Sulla base della sua ricostruzione, infatti, la posizione di Del Prado, creduta autenticamente tomistica, risulterebbe molto vicina a quella di Egidio Romano. E poiché però, d'altra parte, vi sarebbero prove della lontananza di Egidio da Tommaso, basate sulla diversa accoglienza della tesi, avicenniana, della distinzione reale, segue che Del Prado, senza saperlo, anzi mentre si considera il più fedele dei tomisti, non fa altro che difendere la filosofia di Egidio Romano.

Ecco le parole di Chossat al riguardo:

> «Concordo che la dissertazione sulla distinzione reale, verità fondamentale della filosofia cristiana, letta prima

[14] *Ibid.*, 502.

Baruch_in_libris

al Congresso di Fribourg e non senza protesta, riprodotta in seguito sotto diverse forme e in diversi idiomi senza con ciò giungere a fare sensazione; concordo, dicevo, che tale distinzione è ricavata dal *De ente et essentia* di Egidio Romano. Un uovo somiglia esattamente a un uovo né più ne meno come l'argomentazione del R. P. del Prado contro Suárez somiglia a quello di Egidio Romano contro Enrico di Gand. L'una e l'altra hanno per fondamento una tesi di Avicenna con la quale Egidio pensa di provare il principio di Proclo: *omne participans uno est unum et non unum* (...). Ma più la dissertazione moderna segue da vicino quello di Egidio, più viene dimostrato che la distinzione reale non è quella di san Tommaso.
In effetti, san Tommaso ha conosciuto la tesi di Avicenna; egli la cita, nel *De potentia* q. 5, a. 3. Poi gli contrappone la tesi contraria di Averroè, che è la negazione esplicita della distinzione reale, come la tesi di Avicenna ne è l'affermazione. E che cosa dice il santo Dottore? *Et haec positio videtur rationabilior*. I termini sono misurati, ma è Averroè che vince. E nelle questioni collegate dell'annichilazione, della incorruttibilità degli angeli, è sempre Averroè, l'avversario della distinzione reale, che segue san Tommaso; è sempre Avicenna, le cui tesi su questo soggetto derivano dall'ipotesi della distinzione reale, che è abbandonato, rifiutato»[15].

In effetti la ripresa da parte di Tommaso della critica di Averroè ad Avicenna, proprio a proposito della distinzione reale, avrebbe dovuto destare non pochi sospetti sull'ascrivibilità di quella distinzione, senza mezzi termini, a Tommaso.

Ma la strategia argomentativa di Chossat non si ferma alla questione della diversa ricezione della metafisica di Avicenna da parte di Tommaso ed Egidio Romano.

L'autore infatti evidenzia insospettabili analogie tra Enrico di Gand e Tommaso d'Aquino, proprio a proposito della ricezione della critica di Averroè:

«Quando Egidio propone, in uno dei suoi *Quodlibet*,

[15] *Ibid.*, 503.

Baruch_in_libris

> Lovanio 1646, *Quodl.* 1, q. 7, p. 15, la distinzione reale dell'essenza e dell'esistenza, Enrico di Gand lo attacca, *Quodl.*, Venezia, 1613, *Quodl.* 1, q. 9 e 10, t. I, fol. 10 ss. Quale fu il primo rimprovero che gli rivolse? Di proporre una interpretazione nuova della dottrina patristica e classica della partecipazione; contraria (...) ad Aristotele e ad Averroè nel IV libro della sua *Metafisica*. Notiamo questo punto: Enrico rinvia Egidio precisamente ai passaggi di Averroè e di Aristotele, con i quali san Tommaso rigetta la dottrina di Avicenna»[16].

Nella conclusione della sua risposta a Gardeil, infine, Chossat ribadisce a tal punto la sua tesi da non esitare a considerare Egidio Romano, a differenza di quanto si era creduto per anni, un critico di Tommaso proprio in merito alla *distinctio realis*.

Esponendo, infatti, le argomentazioni di Egidio, Chossat scrive:

> «Si ha avuto torto, dunque, nell'esprimere fino a quel giorno il rapporto dell'essenza all'esistenza con questa formula di sant'Anselmo: *lux, lucens, lucere*; e inoltre, con questa altra, che è di san Tommaso e di molti suoi contemporanei, così come di Averroè: *cursus, currens, currere*, perché queste formule non indicano fra l'essenza e l'esistenza che il rapporto di astratto e concreto. Bisogna concepire così le cose: *Sicut materia se habet ad formam, ita essentia se habet ad esse. Essentia et esse essentiae differunt sicut abstractum et concretum; essentia et esse existentiae differunt realiter*. Perché non vi è una via di mezzo fra una distinzione di ragione e una distinzione reale, la distinzione *secundum intentionem* di Averroè non ha senso».

Nella nota, citando il testo di Tommaso, Chossat conclude così il tutto: «È dunque proprio la concezione di Tommaso che Egidio pretende di riformare, nella qual cosa la *Destruction* lo segue, p. 385»[17].

[16] *Ibid.*, 509.

[17] *Ibid.*, 510.

Baruch_in_libris

L'averroïsme de saint Thomas

L'articolo *L'averroïsme de saint Thomas*, pubblicato postumo nel 1932 nella rivista "Archives de Philosophie" per l'interessamento e la cura di Descoqs, rappresenta l'ultima parola di Chossat sull'argomento della *distinctio realis*.

L'articolo sembra costruito coma l'arringa di un avvocato difensore durante un processo. E il processo, in effetti, sembrava essere cominciato, considerato che nel frattempo erano state pubblicate le 24 tesi con conseguente sospetto nei confronti di tutti i tomisti suáreziani.

Chossat interroga i testimoni della presunta distinzione, tutti contemporanei o immediatamente successivi a Tommaso: Giovanni di Napoli, Sigieri di Brabante, Roberto Kilwardby, Egidio Romano stesso, Giacomo di Viterbo, Enrico di Gand.

Alla fine di tutte queste testimonianze una cosa emerge con chiarezza: agli occhi dei suoi contemporanei, Tommaso d'Aquino non aveva sostenuto la distinzione reale fra essenza ed esistenza.

Deve qui essere notato come quasi tutte le argomentazioni, le testimonianze, i testi, saranno ripresi in seguito e approfonditi da Descoqs e Hocedez.

Chossat considera anzitutto la "testimonianza" di Giovanni di San Tommaso.

Si tratta di un domenicano, procuratore ufficiale della causa di canonizzazione di Tommaso. In un *quodlibet* tenuto verosimilmente a Parigi nel 1316, egli riferisce che i contemporanei di Tommaso erano divisi riguardo alla effettiva posizione di fra' Tommaso sulla questione della distinzione reale: alcuni, infatti, erano convinti che egli avesse sostenuto la identità di essenza ed essere negli angeli.

Scrive Chossat:

> «(...) certi contemporanei di fra' Tommaso, persone che avrebbero potuto ascoltare le sue lezioni su questo punto nel Natale del 1269, erano convinti che fra' Tommaso aveva negato ogni distinzione reale fra la natura e il supposito, fra l'essenza e l'esistenza. L'esegesi più antica di

Baruch_in_libris

> san Tommaso si trova dunque a coincidere con l'interpretazione data da Tiphaine o da Suárez»[18].

Ebbene, Giovanni di Napoli, per difendere Tommaso dall'accusa di essere tra i maestri averroisti presi di mira dalla condanna di Stefano Tempier del 1277, sostiene qualcosa del genere: la condanna di Tempier non si sarebbe riferita alla tesi dell'identità fra supposito e natura in se stessa ma alla tesi averroista secondo cui le sostanze separate esistono in forza della loro stessa essenza, non avendo causa efficiente. Una prova di tale interpretazione è portata da Giovanni di Napoli con riferimento alla posizione di Enrico di Gand. Quest'ultimo, infatti, sottolinea l'autore medievale, come altri teologi del tempo che negavano la distinzione reale, non era per ciò stesso considerato averroista. E se anche lo fosse stato, relativamente a questo aspetto del suo pensiero, non era l'averroismo come tale ad essere stato oggetto della condanna di Tempier ma, appunto, soltanto la dottrina della esistenza necessaria delle sostanze separate.

Giovanni di Napoli, quindi, difende Tommaso accomunando la sua posizione a quella di Enrico di Gand.

Hocedez commenterà nell'articolo del 1927 la scoperta di Chossat con questi termini: «è curioso vedere Giovanni di Napoli difendere l'ortodossia di san Tommaso grazie all'autorità del principale avversario della distinzione reale»[19].

Prima di passare alle altre testimonianze, Chossat si sofferma sulla famosa conferenza di Grabmann del 1923 durante la settimana tomistica, notando che a seguire il suo ragionamento si sarebbe dovuto ammettere un effetto senza causa. È una pagina molto incisiva e ironica, che conviene rileggere per intero[20]:

> «Come è possibile che il Dr. Grabmann non abbia notato come il suo sistema storico domanda di ammettere un effetto senza causa? Seguendo lui stesso: primo tempo,

[18] CHOSSAT, *L'averroïsme*, cit., 134.

[19] E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)*, in "Gregorianum" 8 (1927) 110.

[20] Cfr. in proposito anche PORRO, *Qualche riferimento storiografico*, cit., 187.

Baruch_in_libris

dagli anni in cui Tommaso era ancora vivente fino all'anno 1276 la distinzione reale è universalmente ammessa; è, secondo l'espressione di Denifle il "bene comune", il forno comune della cristianità; secondo tempo: dal Natale 1276 al 1350 tutti i maestri parigini, tutti i francescani di Oxford e Parigi, un terzo dei domenicani, il maestro generale dell'Ordine in testa, negano *concorditer* la distinzione reale (...); i due terzi dei domenicani non arrivano a scoprire la distinzione reale nei testi di fra' Tommaso; (...) soli, vituperati da tutti gli altri, Egidio Romano (ma non il suo allievo Giacomo di Viterbo), e una dozzina di domenicani al suo rimorchio, mantengono il "bene comune" e si riscaldano al forno comune degli anni antecedenti al 1276. Noi siamo dunque nel Natale del 1276 in presenza di un cambiamento di scenario di fronte ai nostri occhi. Ma dov'è il macchinista nel sistema storico esegetico che sviluppa l'erudita conferenza del Dr. Grabmann? Non vi è effetto senza causa, né senza causa proporzionata! O forse le cronache menzionano a mia insaputa verso il Natale 1276 una invasione di tarantole? Ci vuole una spiegazione, un *deus ex machina*, altrimenti è un incubo»[21].

Il ragionamento di Chossat è chiaro: se il cambiamento registrato da Grabmann fosse realmente accaduto, allora vi dovrebbe essere una causa di tale cambiamento. Ma la causa non c'è, non è descritta da Grabmann (né si può ipotizzare che Enrico di Gand, il cui primo *quodlibet* è del 1276 appunto, abbia potuto far mutar parere ad un numero così alto di maestri, tutti di spicco). Quindi, non resta che l'alternativa seguente: in realtà il cambiamento non c'è stato, perché il primo tempo non c'è mai stato. Il 1276 segna l'inizio della partita, non l'inizio del secondo tempo. E siccome Enrico nel 1276 contesta palesemente la tesi di qualcuno, allora bisognerà trovare il suo riferimento polemico proprio in quel periodo.

Ora, secondo Chossat, l'autore preso di mira non è Tommaso d'Aquino, sulla cui dottrina in proposito non vi è affatto unanimità, anzi, a quel tempo, non vi è nemmeno alcuna esplicita

[21] CHOSSAT, *L'averroïsme*, cit., 477.

Baruch_in_libris

menzione da parte di alcuno. L'autore preso di mira, al contrario, è solo Egidio Romano, considerato un seguace di Tommaso erroneamente e per anni, ed invece solo e semplice iniziatore della dottrina della *distinctio realis.*

Rimane a questo punto da capire solo quali siano le opere di Egidio anteriori al 1276 che rappresentano l'obiettivo polemico di Enrico.

Ebbene, secondo Chossat, tali opere sono il *Commento al primo Libro delle Sentenze* e i *Theoremata de esse et essentia.* Come vedremo, Chossat si sbagliava riguardo alla seconda opera ma non alla prima[22]. La critica successiva dimostrerà, infatti, che la seconda opera era sì un testo intitolato *Theoremata,* ma il cui titolo completo suonava: *Theoremata de Corpore Christi.*

Dopo tale parentesi sulla conferenza di Grabmann, Chossat riprende la sua arringa chiamando gli altri testimoni e raccontando quanto segue.

Sigieri di Brabante, avversario deciso di Tommaso e della distinzione reale, dichiara, negli *Impossibilia,* che la posizione di Tommaso su tale questione è vera, sebbene mal formulata.

E Roberto Kilwardy, provinciale dei domenicani di Inghilterra, strenuo oppositore della distinzione reale, dichiara, nella *Summa philosophiae,* scritta poco dopo il 1267, che Alberto e Tommaso la pensano come lui[23].

Chossat commenta:

> «io constato che due contemporanei di san Tommaso, che non erano precisamente imbecilli, e che avevano cento mezzi di informazione che a noi oggi mancano, Kilwardby e Sigieri di Brabante, non hanno rinvenuto la distinzione reale (che loro consideravano d'altra parte assurda, perché avrebbe moltiplicato le essenze) nel loro avversario fra' Tommaso, quando proprio una tale scoperta avrebbe fatto, tuttavia, il loro gioco»[24].

[22] Cfr. *ibid.*, 164, HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand,* cit., e PORRO, *Qualche riferimento storiografico,* cit., 188.

[23] Cfr. CHOSSAT, *L'averroïsme,* 143.

[24] Cfr. *ibid.*, 145.

Baruch_in_libris

Arriva a questo punto anche la testimonianza di uno dei diretti interessanti e dei protagonisti della intera vicenda: Egidio Romano. Ebbene, Chossat mostra come questi si dimostri in alcuni punti decisivi antitomista e proprio in questioni riguardanti la distinzione.

Nei *Theoremata de corpore Christi*, per esempio, Egidio menziona *multi* maestri che non difendono la distinzione reale. E fra questi *multi* vi sono, egli dice, anche coloro che si attengono alle formule *forma dat esse, esse fluit a forma, forma causat esse*. Egidio scrive a proposito di tali maestri che, sebbene egli condivida tutto, la loro posizione gli sembra insufficiente, perché bisogna aggiungere «all'essenza del composto o del semplice un atto realmente distinto, atto d'esistenza, differente dall'essere donato o causato dalla forma»[25].

Ora, Chossat mostra che nell'opera di Tommaso si trovano diverse di quelle espressioni riguardo al ruolo della forma nella composizione dell'ente.

Ma non è ancora tutto, perché nel *Commento al libro delle Sentenze*, Egidio dichiara che la tesi tommasiana della identità in Dio fra essenza ed essere è eccellente ma è spiegata e difesa da Tommaso in modo insufficiente. Infatti il riferimento di Tommaso al *De causis*, secondo Egidio, è errato.

La critica di Egidio a Tommaso è talmente esplicita che Dionigi di Chartres si lamenta dei modi poco cavallereschi usati da Egidio contro Tommaso.

Infine, nel *Commento al De causis* Egidio critica esplicitamente gli errori esegetici che Tommaso avrebbe commesso nell'interpretare Proclo, il *De causis*, il *Liber de intelligentiis*, a proposito della distinzione reale.

L'arringa di Chossat continua poi con la testimonianza di Giacomo di Viterbo, allievo di Egidio e fervente ammiratore di Tommaso. L'autore si limita a rilevare la circostanza seguente ma significativa: egli rigetta la tesi della distinzione reale nel suo *Commento alle Sentenze*.

Chiamando a questo punto in causa Goffredo di Fontaines,

[25] Cfr. *ibid.*, 152.

Baruch_in_libris

Chossat nota ancora: nelle sue dispute *quodlibetales*, di cui una si colloca nel 1286, egli critica Egidio per aver «fatto dell'idea dell'esistenza una sorta di universale separato, al modo delle idee platoniche»[26].

Chossat mostra in seguito come Enrico di Gand critichi la teoria della partecipazione e della creazione così come si ritrovano in Egidio[27].

È importante sottolineare qui gli argomenti impliciti in questa critica: la tesi della distinzione reale comporterebbe una posizione troppo realista relativamente al problema degli universali, intenderebbe cioè l'essere al modo di un universale separato ed esistente in sé e per sé come una idea ipostatizzata platonica. Ora, questa critica - realismo esagerato - è da considerarsi collegata filosoficamente alla critica di univocismo e panteismo formulata nell'articolo *Dieu*, e qui di nuovo implicita. Nell'universo platonico, infatti, l'unico tipo di causalità che lega le cose finite alle idee è la causalità formale o partecipazione, la quale però, da sola, comporta una concezione univocista: le forme finite sarebbero riflessi depotenziati ma essenzialmente e formalmente identici alle rispettive idee. È questo il rapporto fra creature e Creatore all'interno di una visione cristiana del mondo?

Tornando al testo di Chossat, infine, bisogna ricordare i suoi argomenti riferiti direttamente alla disputa fra Enrico ed Egidio.

Come aveva notato già nei suoi studi precedenti, infatti, l'autore mostra che Enrico segue in alcuni punti decisivi Tommaso.

Per esempio quando, per criticare il realismo esagerato e platonisticheggiante di Gilberto Porretano, Enrico ricorre a Tommaso, precisamente al suo *De veritate*, dove l'Aquinate aveva mostrato come il *bonum* non fosse distinto realmente dall'essenza creata né dall'*esse*.

È un punto importante dell'intera questione della distinzione. Per il Tommaso del *De veritate*, infatti, l'essenza era uno dei sinonimi del trascendentale *res*, mentre l'*esse* o *actus essendi* era signi-

[26] *Ibid.*, 165.

[27] Cfr. *ibid.*, 169-175.

Baruch_in_libris

ficato dal termine *ens*, il cui nucleo semantico si desume dall'atto d'essere (*sumitur ab actus essendi*)[28]. Ora, si sa che Tommaso considerava i rapporti e le differenze fra i trascendentali in questi termini: *idem re differunt ratione*[29]. La qual cosa dovrebbe far concludere come segue: *esse* ed essenza in Tommaso sono identici *re* ma differiscono *ratione*. Ho mostrato altrove come tale differenza *ratione* in Tommaso non sia da intendere affatto come una differenza di semplice "ragione", cioè soggettiva, perché, se così fosse, allora i termini *ens*, *res*, *unum*, ecc. dovrebbero essere sinonimi, cosa che invece non è[30]. Torneremo su questo punto importante in seguito.

Tornando a Chossat sottolineo il fatto, notato dallo stesso autore, che Enrico si rifà alla critica mossa da Averroè contro Avicenna, a proposito precisamente della questione della distinzione reale. Ebbene, noi sappiamo già che Tommaso ha condiviso tale critica ad Avicenna, e sarebbe dunque naturale considerare Enrico e Tommaso come appartenenti alla medesima corrente di pensiero.

Inoltre - ed è un punto decisivo - Tommaso, nota Chossat, ha argomentato contro Avicenna e Kilwardby, sostenendo che per esprimere il tipo di distinzione all'opera nella distinzione fra potenza e atto non è necessario riferirsi a quella "reale". Basta una differenza "virtuale", scrive Chossat, utilizzando un termi-

[28] *De verit.*, q. 1, a. 1 ; *In IV Metaph.* l. 2.

[29] *Ibid.*; *In IV Metaph.* l. 2.

[30] «Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes» (*In IV Metaph.* l. 2). In proposito mi permetto di rimandare al mio VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., 301-342.

Baruch_in_libris

ne, però, che non fa parte del vocabolario di Tommaso[31]. Ora, poiché si sa che per Tommaso «l'essere si rapporta all'essenza come atto alla potenza», dovrebbe seguirne che fra l'essere e l'essenza vi è una differenza, appunto, "virtuale".

Infine, nella polemica fra Enrico ed Egidio, il primo nota, come Tommaso, che il genere e la differenza differiscono, senza tuttavia differire *realiter* né *ratione tantum*. Differiscono, scrive Enrico, *intentione*, che è una distinzione - contestata da Egidio - a metà fra quella puramente ideale e soggettiva e quella reale e fisica.

In conclusione, noi troviamo in Chossat un acuto e informato sostenitore della distinzione obiettiva fondata fra essenza ed esistenza, una distinzione cioè che non è né reale al modo di due cose separabili, come aveva sostenuto Egidio e come andavano sostenendo i tomisti domenicani dei primi del Novecento, né d'altra parte puramente mentale e soggettiva. È un punto, questo del tipo di distinzione, che continuerà ad essere argomento di discussione in seguito.

Dalla prospettiva storico-filosofica, troviamo in Chossat uno studioso molto ben documentato, le cui intuizioni riceveranno ampia conferma nei successivi studi medievisti, a partire da Hocedez. Per esempio la lontananza rispetto a Tommaso di Egidio Romano e, d'altra parte, la vicinanza all'Aquinate di Enrico di Gand sono dati oggi ormai acquisiti[32].

Dal punto di vista teoretico, uno dei nodi problematici messi acutamente in rilievo da Chossat è il carattere emanatistico, o almeno il rischio di emanatismo, della *distinctio realis*: se la creazione di Dio equivalesse a partecipare il proprio essere ad una essenza pre-esistente, in effetti, ci si troverebbe, almeno sembra, fuori dall'orizzonte di una *creatio ex nihilo*.

[31] Cfr. CHOSSAT, *L'averroïsme*, cit., 176.

[32] C. KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockam*, Vrin, Paris 2005; EAD. (éd.), *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Les Belles Lettres, Paris 2006.

Baruch_in_libris

Frick

Proseguendo in ordine cronologico nell'analisi delle opere appartenenti al tomismo "elicito", incontriamo il manuale, degli anni 1914-1919, dei gesuiti Pesch e Frick, in due volumi, il cui secondo è opera di Frick[33].

Naturalmente ci riferiamo qui all'ordine cronologico rispetto al primo saggio di Chossat, che era del 1910, non rispetto agli altri due saggi (che abbiamo inserito nel paragrafo precedente solo per dare continuità alla esposizione del suo pensiero).

Il secondo volume del manuale contiene un capitolo sulla tesi della *distinctio realis*. È un testo - magnifico per chiarezza argomentativa, documentazione testuale e capacità di sintesi - diviso in due parti: nella prima si tratta degli autori a favore o contrari alla *distinctio*, nella seconda si analizzano gli argomenti e i testi di san Tommaso al riguardo[34].

Per quanto concerne il primo punto, Frick afferma anzitutto che:

> «Molti tomisti affermano la distinzione reale, ma non tutti: infatti la negano molti più autori antichi e recenti e fra loro anche molti di esimi»[35].

Di seguito l'autore riassume il testo di Piccirelli (già citato nell'articolo *Dieu* da Chossat), notando, a proposito dei sostenitori o meno di tale dottrina quanto segue.

Goffredo di Fontaines commenta san Tommaso sostenendo una distinzione fra essenza ed esistenza non reale ma *intentione*.

Erveo Natale, domenicano, maestro generale dei predicatori, difendendo la dottrina di san Tommaso dalle critiche di Scoto, parla di una distinzione fra essenza ed esistenza come fra diversi modi di significare (*modi significandi*) non come una distinzione

[33] T. PESCH - C. FRICK, *Institutiones logicae et Ontologiae, seu Philosophia Lacensis*, 2 voll., Herder, Freiburg 1919.

[34] PESCH - FRICK, *Institutiones logicae et Ontologiae*, cit., vol. 2, 104-117.

[35] *Ibid.*, 105. La traduzione dal latino, qui come nelle altre citazioni di questo testo, è mia.

Baruch_in_libris

reale (*re absoluta*). I due domenicani Pietro Paludano e Teodorico di Freiberg coetanei di Erveo non ammettono la distinzione reale. Anche Domenico Soto, Pietro Nigri, domenicano, e Lepidi sono sulla stessa linea, come pure Alessandro di Alessandria ed Enrico di Gand.

Naturalmente concordano con la negazione della distinzione reale Suárez, Toletus, Vasquez, Valentia, de Lugo e tutti i dottori in ogni tempo della *Societas Jesu*.

Infine vengono menzionati alcuni studiosi che non trovano la presenza della tesi della distinzione reale nei testi di Tommaso: Limburg, Felchlin, Noldin, Piccirelli.

Kleugten - uno dei più significativi protagonisti della rinascita del tomismo non solo in Germania - invece, non vuole pronunciarsi sulla questione perché in Tommaso non si troverebbero a suo avviso passi «chiari e certi» sull'argomento.

Frick passa poi a trattare la questione delle 24 tesi tomistiche approvate dalla Congregazione degli studi il 27 luglio 1914.

In proposito cita due scritti di Papa Benedetto XV, molto importanti perché indicativi del fatto che non tutte le autorità romane, e in particolare non quella pontificia, condividevano la stessa interpretazione circa il livello di obbligo a cui un fedele avrebbe dovuto sentirsi legato in coscienza rispetto alla tesi della *distinctio realis* approvata dalla Congregazione con le 24 tesi.

Frick cita anzitutto la lettera di Papa Benedetto XV del 19 marzo 1917 indirizzata al Generale dei Gesuiti Wladimir Ledochowski.

Questi, infatti, in seguito alla pubblicazione delle 24 tesi, facendosi interprete del disagio dei gesuiti sulla questione (i quali, appunto, non sapevano più se era loro lecito continuare a scrivere sostenendo la loro opinione e insegnare una dottrina diversa dalla *distinctio realis*), aveva scritto direttamente al Papa, chiedendo lumi al riguardo.

Ebbene, nella risposta del Papa si poteva leggere, tra l'altro, che le tesi venivano proposte solo come «norme direttive dell'insegnamento» (*normas ad dirigendum*) ma che «non si imponeva a nessuno l'obbligo di accettarle» (*nullo omnium amplectendarum thesium imposito officio*). Il Papa lasciava inoltre a ciascuno la libertà «di disputare su quelle tesi su cui si può e si suole dispu-

Baruch_in_libris

tare» (*integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari*)[36].

Frick cita inoltre le parole dello stesso Pontefice sullo stesso identico argomento di due anni precedenti, precisamente del 9 marzo 1915.

Anche il quel caso, il generale dei gesuiti, padre Martin, aveva chiesto al Papa di approvare una lettera da lui stesso indirizzata a tutti i gesuiti, con la quale assicurava loro la libertà di seguire e di insegnare la tesi della distinzione reale, nonostante le 24 tesi tomistiche.

In quella lettera si poteva leggere fra l'altro che ognuno, all'interno della Società di Gesù, doveva ritenersi libero di difendere la tesi della reale distinzione o la tesi contraria e che «ad ognuno era lecito seguire e insegnare quella tesi, a patto di non considerarla il fondamento di tutta la filosofia cristiana e necessaria alla dimostrazione della esistenza di Dio»[37] .

Ebbene Papa Benedetto XV in una sua lettera del 9 marzo 1915 aveva «approvata e fatta propria» (*approbamus et nostrum omnino facimus*) la lettera di Martin e, anzi, aveva aggiunto - riferisce lo stesso Martin - che la tesi della distinzione reale, come altre tesi di questo genere, sono «disputabili» (*disputabiles*) e «non sono contenute in alcun modo nel deposito della fede» (*in deposito fidei nullo modo continerentur*)[38].

[36] «Recte nos Te sensisse arbitramur quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio. Eiusmodi spectantes regulam possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sentientia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis S. Thomas haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari» (citato nel testo di Frick).

[37] «Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere, sub hac tamen duplici conditione 1) ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessarium asserat ad probandum existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc. ed ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2) ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in ecclesia» (citato nel testo di Frick).

[38] «Idem S. Pontifex paulo ante aperte nobis significare dignatus est: Velle se

Baruch_in_libris

Ora, sulla base di questi scritti autorevoli, Frick scrive:

«Colui che ammette soltanto la distinzione metafisica, ma nega la fisica, segue anch'egli l'opinione di grandi dottori e può deporre ogni timore di non seguire il Pontefice».

Quindi, *salva omni debita reverentia* nei confronti di coloro che la pensano diversamente, Frick passa a proporre argomenti che hanno come scopo di persuadere il lettore della tesi della distinzione non fisica sia con la ragione che con la dottrina di san Tommaso[39].

Il primo argomento è desunto dal concetto di essenza attuale (*ex conceptu essentiae actualis*). Lo riassumo traducendo la parti essenziali del testo di Frick, come segue[40].

L'essenza attuale non si distingue realmente dalla sua esistenza se già esiste grazie alla sua propria entità.

Ma l'essenza attuale e prodotta, considerata in se stessa e astratta da ogni altra realtà, *non è nulla, ma è qualcosa,* e così ha una sua propria entità, e differisce dal nulla, ed è costituita nell'ordine fisico al di fuori dello stato della mera possibilità, ossia esiste grazie alla sua propria entità.

Dunque essa non si distingue realmente dalla sua esistenza.

Riguardo alla premessa maggiore: «Tutte le volte che due cose si aggiungono all'uno e non creano nessuna diversità sono completamente la stessa cosa»[41], dice san Tommaso, dove mostra che l'ente e l'uno non sono distinti dall'uomo, che è ente ed uno.

Ora, all'essenza attuale l'ente (esistenza) e l'uno non possono provocare alcuna diversità.

quidem omino, ut S. Thomae doctrinam sequeremur, at nullo pacto ut libertas opinandi restringeretur in iis quoque rebus et quaestionibus, de quibus disputaretur intr catholicos et quae disputabiles essent, qualis esset v.g. disceptatio de distinctione reali inter essentiam et existentiam aliaque id gens, quae in deposito fidei nullo modo continerentur: timere se potius, ne, hac libertate praecidenda alae simul ingeniorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici» (citato nel testo di Frick).

39 Cfr. PESCH - FRICK, *Institutiones logicae et Ontologiae*, cit., 110.

40 Cfr. *ibid.*, 110-111.

41 «Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem» *(In IV Metaph.* l. 2).

Baruch_in_libris

Ergo sono del tutto uguali con essa.

Prova della minore. L'essenza attuale, considerata in quanto ammessa dagli avversari come distinta fisicamente, in se stessa non è né nulla né qualcosa di puramente possibile, ma è qualcosa di positivo e di attuale. Ora, qualcosa di positivo e di attuale che si oppone al nulla e al puramente possibile è del tutto identico all'esistere.

Né giova la scappatoia proposta con le seguenti parole: "qualcosa può essere detta attuale in due modi: o perché è atto, oppure perché è informata dall'atto" (Liberatore, *Ontologia*, n. 16). Infatti questo principio non può essere applicato all'atto primo, o esistenza; affinché qualcosa possa essere informato da qualsivoglia atto in modo vero e reale, per natura deve prima essere ed essere già in atto ossia esistere; ora però l'esistenza nulla produce in ciò che già esiste. *Infatti nel composto fisico le parti sono per natura anteriori rispetto al tutto*»[42].

Il ragionamento di Frick è chiaro nella sua essenzialità: o l'essenza è qualcosa ed allora è già dotata di una sua esistenza, ma allora non si distingue realmente dall'esistenza; oppure non è qualcosa, e allora nemmeno si pone il problema del suo rapporto con la esistenza. Il nucleo del ragionamento risiede, a mio avviso, in quel passaggio: "l'essenza non è nulla ma è qualcosa". Con questa affermazione apparentemente semplice, si dice in realtà molto, perché si viene a dire che l'opposto del nulla non è semplicemente l'essere ma, più correttamente, l'*essere-qualcosa*. Questo a sua volta presuppone l'idea che non può esistere *quiddità* o essenza di... nulla! Se vi è essenza, essa sarà essenza *di* qualcosa e, dunque, sarà inesorabilmente già legata all'esistenza di ciò di cui è essenza.

L'argomento, in effetti, meriterebbe una discussione e forse non è un caso che, ancora ai nostri giorni, all'interno della cosiddetta ontologia analitica, venga discusso, per esempio all'interno della disputa analitica fra coloro che sostengono la anteriorità della ontologia (problema del che cosa esiste?) rispetto alla metafisica (che cosa è?) o viceversa la anteriorità della metafisica

[42] Cfr. PESCH - FRICK, *Institutiones logicae et Ontologiae*, cit., 111.

Baruch_in_libris

sull'ontologia. In particolare, questi ultimi sostengono che non è possibile dire parola alcuna sull'esistenza o meno delle cose, se prima non si stabiliscono i criteri di identità delle cose. Come dire, citando Quine: «no entity without identity».

D'altra parte però, tornando a Frick, l'argomento secondo cui l'opposto del nulla è l'essere-così, ossia secondo cui non esiste l'essere allo stato puro ma solo l'essere-così, che è un argomento utilizzato contro la tesi della distinzione reale, non rischia di presupporre la negazione della distinzione (fra essere ed essere-così) proprio mentre si propone di dimostrarla? Vi ritorneremo.

Considero adesso il secondo argomento di Frick contro la *distinctio realis*, desunto questa volta dal concetto della esistenza (*ex conceptu esistentiae contingentis et repugnantia processus in infinitum*)

La stessa realtà, che gli avversari assumono come esistenza realmente distinta, in se stessa e in quanto si oppone all'essenza, è *qualcosa di reale, cioè una qualche entità o essenza*, e certamente anche essa stessa indifferente ad esistere o non esistere e perciò a ciò che è creato o da creare; infatti, prima della creazione della cosa non è; né è da sé né è atto puro.

Ora però, se gli avversari postulano una qualche distinzione fra essenza ed esistenza esistente nell'ente contingente, la contingenza della cosa, o indifferenza ad esistere o a non esistere, esiste.

Dunque essi devono distinguere di nuovo, realmente, anche quella realtà che essi chiamano esistenza, a sua volta in essenza ed esistenza, e così all'infinito, cosa che è assurda. Lo stesso argomento - scrive Frick - si ritrova in san Tommaso[43].

Anche in questo caso, sebbene a partire dal concetto di esi-

[43] «Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum» (*In IV Metaph.* l. 2).

Baruch_in_libris

stenza e non da quello di essenza, il presupposto è lo stesso: la impossibilità, contro Avicenna, di una esistenza che non sia esistenza *di* qualcosa (come prima non era ritenuta possibile una essenza che non fosse essenza *di* un esistente). Se l'esistenza è «qualcosa di reale, cioè una qualche essenza», allora segue che essa avrà a sua volta non solo una esistenza ma anche una essenza, e così all'infinito, senza risolvere con questo alcun problema.

Il punto qui è non tanto che non è possibile pensare ad una esistenza senza l'essenza (anzi questo forse è possibile) ma che non è possibile che esista oggettivamente una esistenza che non sia già un qualcosa. Come potrebbe esistere, in altre parole, una "è" senza il soggetto di tale "è"? A questo punto però ogni esistenza è già sempre qualcosa e, se è qualcosa, allora è già una certa essenza. E così all'infinito.

Il problema evidentemente, sottintende Frick, si elimina se solo non si pensa alla distinzione fra essenza ed esistenza come ad una distinzione reale.

Il terzo argomento di Frick è desunto dal concetto di creazione, ed è perciò il più teologico di tutti (*ex conceptu creationis - secundum doctrinam S. Thomae*):

> «Secondo la dottrina chiara e vera di san Tommaso - dice Frick - l'esistenza non è ricevuta "da" o "in" alcuna potenza attuale o soggettiva. Ora però secondo la dottrina che stabilisce la distinzione reale fra essenza creata e la sua esistenza 1. il termine primo e prossimo della creazione è l'essenza attuale; 2. in essa, come in una potenza soggettiva, viene ricevuta l'esistenza (...). *Ergo* questa dottrina non sembra poter combaciare con la dottrina di S. Tommaso»[44].

L'autore cita a questo punto una serie di testi di Tommaso a conferma della sua interpretazione. E innanzitutto questo:

> «Al secondo argomento si risponde che, per il fatto stesso che l'essere è attribuito alla quiddità, non solo l'essere della cosa ma la stessa quiddità è detta essere creata, perché prima di ricevere l'essere non è nulla, eccetto che nella

[44] FRICK, 111-112.

Baruch_in_libris

mente del creatore, nella quale non è una creatura ma l'essenza creatrice»[45].

In conclusione, il manuale di Frick sembra uno degli scritti più argomentati e filosoficamente rigorosi dell'intera disputa sulla distinzione reale. Riprenderemo i suoi argomenti nelle conclusioni.

Descoqs

Pedro Descoqs (1877-1946) fu uno dei maggiori rappresentanti del tomismo suáreziano. Gesuita, intellettuale di grande erudizione, fu fondatore e principale collaboratore delle "Archives de Philosophie"[46].

Considero qui due opere, che poi sono fra le sue più importanti: *Thomisme et Suarézisme* del 1926, in polemica con Mahieu[47], e *Thomisme et Scolastique* del 1927 (riedito nel 1935), in polemica con Rougier[48].

Thomisme et Suarézisme

Thomisme et Suarézisme non è altro che la seconda, lunga e documentata risposta data da Descoqs a L. Mahieu, quindi una puntata di un dibattito iniziato prima.

Le tappe principali del dibattito erano state le seguenti: nel

[45] «Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentiaAd secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia» (*De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2).

[46] Su Descoqs cfr. H. J. JOHN, *P. Descoqs: A Devil's Advocate on Essence and Existence*, in "The Modern Schoolman" 40/1 (1962) 39-54 (ripubblicato in H. J. JOHN, *The Thomist Spectrum*, cit., 72-86).

[47] P. DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, in « Archives de Philosophie" 4 (1926) 82-192.

[48] P. DESCOQS, *Thomisme et Scolastique à propos de M. Rougier*, in "Archives de Philosophie" 5 (1927) cahier 1; II edizione: Beauchesne, Paris 1935.

Baruch_in_libris

1921 Mahieu aveva pubblicato un libro molto critico nei confronti di Suárez dal titolo: *Françoise Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*; Descoqs ne aveva fatto una lunga recensione critica in "Archives de philosophie"; Mahieu aveva risposto in "Revue Thomiste" (1925), reagendo molto polemicamente alla recensione; infine Descoqs aveva risposto, appunto, con *Thomisme et Suarézisme*.

Il lunghissimo articolo di Descoqs è dedicato ai rapporti fra Tommaso, Suárez e il tomismo e tocca diversi argomenti, come ad esempio il sedicente eclettismo occamista di Suárez, la questione degli universali, la dottrina delle relazioni, quella del rapporto fra potenza e atto, l'analogia dell'essere etc.

Qui noi ci occuperemo soltanto del problema della distinzione fra essenza ed esistenza che, tra l'altro, è questione centrale di tutta la disputa.

Ora, su questo argomento si possono distinguere nel testo cinque punti: 1) le risposte dirette dell'autore in merito ad alcuni pregiudizi su Suárez; 2) la esposizione della dottrina di Suárez sulla distinzione fra essenza ed esistenza; 3) le obiezioni di Descoqs alla tesi della distinzione reale difesa da alcuni tomisti "accreditati"; 4) la individuazione di due correnti contrapposte all'interno della schiera difensori della distinzione reale; 5) la dimostrazione della vicinanza della interpretazione suáreziana a quella dei neo-tomisti e a quella di Tommaso stesso. L'articolo si conclude con un'appendice sui rapporti fra il tomismo e il Magistero ecclesiastico.

Considero il primo punto.

Descoqs discute due critiche di Mahieu contro Suárez, a loro volta corrispondenti, secondo l'autore, a due pregiudizi che andavano sempre più diffondendosi a quel tempo. Secondo Mahieu, infatti, Suárez sarebbe stato "anti-tomista" ed "eclettico".

Descoqs risponde difendendo, anzitutto, il fondamentale tomismo di Suárez. Ed è significativo rileggere le sue parole al riguardo. In effetti, bisogna riconoscere che, ancora ai nostri giorni, si tratta di una leggenda, quella dell'anti-tomismo di Suárez, dura a morire:

«Le leggende si diffondono presto e sono tenaci - scri-

Baruch_in_libris

ve Descoqs. Quella del fondamentale antitomismo anzi dell'occamismo formale di Suárez, nato pochi lustri or sono, tende a prendere forma storica e la letteratura di M.M. aspira con tutte le sue forze a darle un corpo e delle ali! La si vede accettata come una verità che non si discute più da parte di gente che non ha mai letto il *Doctor Eximius*. (...). Sembra giusto e opportuno ristabilire contro a tutto questo la semplice verità; ed è per questo che mi sono deciso alla fine a continuare il mio articolo precedente pubblicato su le "Archives" e a proseguire l'esame del processo intentato da M.M. contro Suárez»[49].

A proposito, poi, dell'accusa di eclettismo rivolta a Suárez, Descoqs si limita a trasformare il presunto vizio in vera virtù, notando come il primo eclettico fu proprio Tommaso d'Aquino, il quale, come è notorio, seppe prendere il vero ovunque si trovasse, dai pagani ai padri della Chiesa, dagli ebrei agli arabi, dai credenti come dai non credenti[50].

Descoqs passa poi a spiegare la posizione di Suárez in merito alla *vexata quaestio* della distinzione. Il tema merita un approfondimento attento, perché la teoria suáreziana non è delle più semplici quanto alla sua *pars construens*.

L'esistenza, secondo il *Doctor Eximius*, sarebbe niente altro che l'essenza esistente o, come si soleva dire, l'essenza «posta al di fuori delle sue cause». Da ciò seguiva la polemica suáreziana nei confronti di ogni dottrina che considerasse l'essenza come realmente distinta dalla esistenza, per poi ritrovarsi a dover risolvere il problema della sua "integrazione" nella esistenza. In effetti, per Suárez tale esistenza sarebbe del tutto inutile, per il semplice motivo che ogni essenza reale sarebbe già, come appena detto, per sua natura dotata di esistenza.

Non deve sfuggire, tuttavia, nel contesto di ogni ontologia ispirata a Suárez, un'aggiunta significativa relativamente all'attualità dell'essenza.

Per Suárez, infatti, solo l'essenza è atto, mentre l'esistenza di

[49] DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, cit., 83.

[50] Cfr. *ibid.*, 84-89.

Baruch_in_libris

per sé non lo sarebbe, perché si limiterebbe a rendere esistente l'atto che è la forma. Si tratta di una posizione che in seguito sarebbe stata chiamata "essenzialista", e che abbiamo visto già all'opera anche all'interno del tomismo "imperato".

A questo punto può essere meglio compreso il motivo per il quale non è possibile difendere la tesi dell'esistenza reale in un contesto suáreziano: tra l'astratto, cioè l'essenza considerata in se stessa, l'essenza possibile, e il concreto, cioè l'essenza in atto, non vi potrebbe essere altra distinzione che quella formale[51].

Per questo, però, c'è bisogno di una teoria delle distinzioni molto più ampia e articolata della semplice alternativa fra distinzione reale e distinzione di semplice ragione.

Come si è visto, è uno dei punti chiave, e non privo di problemi, dell'intera questione:

> «Fra la distinzione reale, che suppone, secondo Suárez, un dualismo all'interno dell'ente esistente, e la distinzione puramente logica, che è opera esclusivamente dello spirito, ve ne è una intermedia, la distinzione metafisica: precisamente come fra il nominalismo e il realismo esagerato vi è il realismo moderato. Si tratta della posizione che sviluppò già Enrico di Gand nel suo *Quodl.* X, q. 7, fol. 55; solo che egli chiamava tale distinzione *intentione* e non "metafisica"»[52].

Giunto a questo punto, Descoqs, abbandonando il terreno della difesa di Suárez dalle critiche di Mahieu, inizia la sua

[51] «L'esistenza in effetti per Suárez è l'essenza posta al di fuori delle sue cause, l'essenza considerata nella sua dipendenza immeditata rispetto alla sua causa. Ma Dio può sospendere l'influsso di questa causa, tale relazione di dipendenza attuale immediata nell'essere, oppure ne può sopprimere l'effetto quando a lui piacesse, *ad nutum*. In questo senso, l'esistenza non è più o meno intrinseca all'essenza contingente che l'atto d'essere dei tomisti. (...) Tale modo distinto dell'essenza, che Dio potrebbe integrare, egli (Suárez) non lo prende affatto in considerazione, e ne parla in questo luogo solo per mostrare ai tomisti la inutilità della loro esistenza realmente distinta (...). L'esistenza non è né un atto, né una forma in senso proprio, ed è identica realmente senza alcun dubbio all'essenza, ma non formalmente. L'abbaglio di M.M. è stato qui totale» (*ibid.*, 106-107).

[52] *Ibid.*, 110.

Baruch_in_libris

critica nei confronti dei tomisti "accreditati", come ad esempio Grabmann.

Egli commenta anzitutto due famose conferenze tenute dal tomista tedesco a Roma: alla Settimana tomistica del novembre 1923 e al Congresso tomista della Pasqua 1925.

Grabmann, nota Descoqs, ha menzionato una serie di maestri che, immediatamente dopo la morte di Tommaso, avevano sostenuto la distinzione reale. Tuttavia, sottolinea l'autore:

> «Monsignor Grabmann, in margine a tale lista, ne redige un'altra non meno imponente di dottori appartenenti anch'essi alla scuola tomistica e che rigettano tale distinzione. Essi sono, oltre a Giacomo di Viterbo già nominato, Giacomo di Metz, Giovanni di Sterngasse O.P., Teodorico di Freiberg O.P., Erveo di Nédellec, maestro generale dell'*Ordo Praedicatorum*, Gerardo di Bologna O.C., Pietro d'Auvergne, senza dimenticare l'indeciso Nicola Trivet O.P. Ora, questa discordanza, all'interno della scuola tomistica, fra gli eredi diretti del pensiero del santo Dottore, è un fatto di una importanza eccezionale, che non era stato messo in così buona luce fino a Monsignor Grabmann. Oltre questi tomisti l'eminente storico ricorda brevemente la falange dei determinati avversari della distinzione reale: Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines, Giovanni di Pouilly, Tommaso di Bailly, e la scuola francescana pressoché al completo con Riccardo di Middletown, Pietro Olivi, ecc.

La loro opposizione è nota da sempre, ma non fornisce alcun argomento in favore dell'attribuzione a san Tommaso della distinzione reale (...). Mons. Grabmann d'altra parte si contenta di registrare questo fatto, che è essenziale per la storia della tradizione scolastica; ma egli si è ben guardato dal dire - cosa che avrebbe potuto semplicemente fare - che tutti gli avversari avevano combattuto la distinzione reale *per averla incontrata in san Tommaso*»[53].

[53] *Ibid.*, 133. Corsivo nel testo.

Baruch_in_libris

Descoqs ricorda poi le stesse parole di Grabmann a proposito della storia dell'origine e dello sviluppo di questo problema, prese dall'ultimo volume di *Mittelalterliches Geistesleben*, in cui si legge testualmente che tale storia «non è ancora per nulla chiusa» (*keineswegs noch abgeschlossen ist*).

Ciò premesso, l'autore rivolge due ordini di osservazioni critiche e, anzi, ironiche, nei confronti dei tomisti "accreditati": il primo ordine di tipo storico-filosofico, il secondo di tipo teoretico.

A proposito della prima prospettiva, Descoqs ricorda alcune domande, formulate al Congresso tomista della Pasqua 1925, rivolte dagli avversari della distinzione reale:

> «Come è possibile che in tutta l'opera di san Tommaso a fatica si trova enunciato una sola volta - e senza alcuna precisione sulla natura della distinzione - il famoso principio, considerato oggi come fondamentale, della limitazione dell'atto ad opera della potenza realmente distinta (*Comp. Theol.*, c. 18)? Di più, come è possibile che l'importanza della dottrina della distinzione reale non sia apparsa così chiaramente che molto tempo dopo la morte del Dottore Angelico e che si sia dovuto attendere fino a questo ultimo secolo per sospettare che essa sia la chiave necessaria alla comprensione di tutta la metafisica, di tutto il dogma, o, come dice il padre del Prado, "la verità fondamentale di tutta la filosofia cristiana"?»[54].

In effetti non mi sembra che a queste domande si sia mai data risposta convincente in seguito. Anzi, mi sembra che gli studi più recenti e accreditati abbiano dato ragione a Descoqs[55].

[54] *Ibid.*, 134.

[55] R. IMBACH, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O.P.*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 26 (1979) 153-208; ID., *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma*, in A. MAIERÙ - A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Studi sul XIV secolo in memoria di Annelise Maier*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1981, 299-339; A. DE LIBERA - C. MICHON (éd.), *Thomas d'Aquin Dietrich de Freiberg. L'Être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg,*

Baruch_in_libris

Sul versante teoretico e teologico della questione Descoqs fa l'affondo più caustico e "indiscreto" *ad hominem*, fondato, tuttavia, sulle debolezze intrinseche della tesi della distinzione reale, così come erano state già espresse da Chossat:

> «Vi sarebbero state d'altra parte ben altre domande da porre su questo soggetto, e quanto indiscrete! Questa per esempio: se l'essere finito deve, come vuole il sistema, essere spiegato ricorrendo al concetto di limitazione de l'*esse, ratione sui* infinito, in quanto è ricevuto nella potenza che è l'essenza, realmente distinta da esso, come si può, se si tratta di una infinità metafisica necessariamente positiva, evitare la teoria rosminiana rigettata dal Sant'Uffizio nel 1887, proposizione 13, che implica un panteismo formale (Denzinger-B., n. 1983)?»[56].

La proposizione estratta dall'*Enchiridion* e citata da Chossat, in effetti, contiene una frase di Rosmini che fa pensare, presa da sola, ad un panteismo formale. La frase recita: «L'assoluto e il relativo non sono assolutamente un'unica sostanza ma un unico essere; e in questo senso non c'è nessuna diversità di essere, anzi c'è unità di essere»[57]. La frase contenuta in una proposizione estratta dalla Teosofia di Rosmini non lascia spazio a troppi fraintendimenti.

Ma Descoqs, mi sembra, avrebbe potuto citare più proficuamente, di quell'elenco di proposizioni messe all'indice, la 12 e la 15, dove si legge rispettivamente:

> «La realtà finita non è, ma Dio la fa essere aggiungendo il limite alla realtà infinita» (la frase è estratta dalla *Teosofia*)[58]; e ancora: «La terza operazione dell'essere assoluto che crea il mondo è la sintesi divina, cioè l'unione di due elementi:

présentés et traduits, Ed. du Seuil, Paris 1996; KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, cit.; EAD. (éd.), *Être, essence et contingence*, cit.

[56] DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, cit., 135.

[57] H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, nr. 3213, 1113.

[58] *Ibid.*, nr. 3212, 1113.

Baruch_in_libris

che sono l'essere iniziale, inizio comune di tutti gli enti finiti, e il reale finito, o per meglio dire i diversi reali finiti, limiti diversi dello stesso essere iniziale. Con questa unione sono creati gli enti finiti» (anche questa proposizione è estratta dalla *Teosofia*)[59].

Come si può agevolmente notare, anche nelle proposizioni citate di Rosmini e messe all'indice il panteismo formale è dato dalla idea di uno «*stesso* essere iniziale», «comune» a tutti gli enti, a cui Dio aggiungerebbe dei «limiti», dando origine così ad una sintesi, cioè all'unione di questi due elementi, operazione questa che dovrebbe corrispondere alla creazione.

Non è, noto insieme a Descoqs, sebbene con espressioni leggermente diverse, la stessa idea che presiede la dottrina della *distinctio realis*? Di fronte ad espressioni come quelle che abbiamo incontrato in precedenza relativamente all'*esse* - il quale di per sé sarebbe «unico e infinito»[60] «infinito, unico»[61] e sarebbe diversificato e moltiplicato solo grazie a qualcosa, l'essenza, realmente distinta da esso, che lo limiterebbe e contrarrebbe -, come evitare di pensare a delle analogie con la ontologia rosminiana?

Qui proprio la circostanza della distinzione *reale* del contenitore, l'essenza, rispetto al contenuto, l'esistenza, rende molto difficile pensare ad una diversificazione intrinseca dell'esistenza stessa: tolto il contenitore, resterebbe la *medesima* esistenza. Se l'essenza non fosse distinta realmente dall'esistenza, se cioè, per esempio, l'essenza non fosse altro che uno dei nomi trascendentali dell'ente - e vedremo che in effetti nel *De veritate* di Tommaso è effettivamente così - allora, in questo caso, il pericolo di univocismo dell'esistenza non vi sarebbe, perché essa stessa si gioverebbe, per così dire, del potere diversificante dell'essenza, esprimente niente altro che una *sua* stessa caratteristica non contenuta nella parola "ente" ma realmente contenuta in esso.

[59] *Ibid.*, nr. 3215, 1115.

[60] MATTIUSSI, *Le XXIV tesi*, cit., 33.

[61] HUGON, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, cit., 17.

Baruch_in_libris

Descoqs prosegue poi il suo discorso - siamo al punto quattro di quelli sopra menzionati - notando che il modo di interpretare la cosiddetta distinzione reale da parte dei tomisti è molto varia, spesso contraddittoria, e, in ogni caso, è sempre accompagnata da sottili distinzioni che tendono a limitare le conseguenze metafisicamente inaccettabili. Ora, tali interpretazioni, alla fin fine, avvicinano molto la posizione dei difensori della distinzione reale alla tesi della distinzione di ragione fondata e adeguata dei suáreziani.

Vi sono - nota Descoqs - da una parte i tomisti "antichi", come Liberatore e de Poulpiquet, che considerano l'essenza una via di mezzo fra l'essere e il non essere, dall'altra, invece, i tomisti "moderni" come Mercier, Remer, Valensin e Sertillanges, che non la considerano affatto una via di mezzo, dotata di un essere "diminuito" rispetto all'esistenza, bensì un *quid* che possiede tanto di essere quanto ne possiede l'esistenza che la rende attuale, cioè il massimo di essere possibile, per dir così, e nulla di meno.

Il fatto è che, se nella prima posizione sembra violato il principio di non contraddizione, nella seconda non si capisce più perché mai si dovrebbe continuare a chiamare "reale" la distinzione fra essenza ed esistenza.

Leggiamo in proposito le stesse chiare parole di Descoqs:

> «Dato non concesso che san Tommaso abbia ammesso la distinzione reale, in quale senso dovrebbe essere intesa? Si tratta di un problema che non è mai stato sollevato fra i tomisti, e tuttavia, per chi ha studiato un poco la questione dal punto di vista storico, le divergenze fra i tomisti sono in proposito profonde; la nozione della distinzione reale in Avicenna ed Egidio Romano non è affatto quella di Capreolo, di Goudin, di Giovanni di San Tommaso, di Liberatore e, inoltre, la distinzione di questi vecchi tomisti, che rappresentano l'antica Scuola, non ha in verità niente di comune con quella del Cardinal Mercier, del padre Remer, di Sertillanges, del padre Valensin (...).
> Per sottolineare le divergenze fondamentali di concezioni che dividono su questo punto i seguaci della scuola tomistica, non vi è altro da fare ricordare la controversia suscitata nella *Revue néoscolastique*, da un olandese, il

Baruch_in_libris

Dr. Kuntz, che aveva criticato con vivacità la distinzione reale fra essenza ed esistenza. Mons. Mercier, nella risposta (1903) all'articolo del tutto ragguardevole di tale professore, ammette che il padre Liberatore (quindi un tomista autentico che si rifà alla pura tradizione domenicana ed eco fedele di Giovanni di San Tommaso, Goudin, Capreolo...), attribuendo all'essenza di distinguersi, da sé, *praeter existentiam*, dal nulla d'essere, aveva preso una posizione contraddittoria e assurda; per l'illustre filosofo, come scrive altrove, "fra esistere e non esistere (cioè fra l'essere e il puro nulla), non vi è medio": su questo punto egli dà pienamente ragione a Suárez. Così Mons. Mercier, stabilisce la tesi della distinzione reale su una base completamente diversa: fra l'essenza possibile e l'essenza realizzata, non vi è affatto differenza *ex parte essentiae*, ma l'essenza realizzata deve all'esistenza di essere una realtà capace di entrare in composizione reale con la stessa esistenza. Mentre essa non deve che a se stessa di essere potenza, deve all'esistenza di essere potenza reale, soggettiva; ciò che permetterà a tale essenza-potenza, cioè al *quid*, di entrare realmente in composizione con l'esistenza senza doverle tutto.
Tre anni dopo, nella stessa Rivista (nel 1906), padre de Poulpiquet O.P. ritorna sulle obiezioni del Prof. Kuntz per dare un'altra soluzione, presa da un punto di vista differente da quello del Cardinal Mercier, per dirla con un eufemismo, che però in verità ne è la contraddittoria formale, e riprende la posizione del Liberatore (...); così padre del Poulpiquet argomenta supponendo, al contrario di Mons. Mercier, che l'essenza è "come realtà potenziale nella sua produzione stessa, e rispetto all'esistenza, *inchoative et incomplete extra causas*": essa ha formalmente e per sé un *esse diminutum*. Non si poteva accentuare più nettamente una opposizione radicale su uno dei fondamenti essenziali della teoria tomista, cioè la nozione di potenza. Da una parte [Liberatore e Poulpiquet] la potenza è considerata come una realtà intermedia fra il possibile e l'attuale ed è una realtà a suo proprio titolo indipendente dall'esistenza. Dall'altra [Mercier] la potenza non ha affatto una sua propria realtà; essa è costituita formalmente reale grazie all'esistenza che la attua e, di conseguenza, essa non è

Baruch_in_libris

reale in quanto distinta dall'*esse*. I primi dicono ai secondi: "ma allora come potete ancora venirci a parlare di distinzione reale? E in che modo una realtà potrà entrare in composizione reale con ciò che la costituisce formalmente come reale? È incomprensibile!". E i secondi replicano ai primi: "ciò che è incomprensibile è al contrario questa realtà *inchoative et incomplete extra causas* che esiste realmente *praeter existentiam*. Fra esistere, *simpliciter*, e il nulla d'esistenza, non c'è via di mezzo. Una realtà che esiste in modo incompleto è un non senso"»[62].

A questo punto dell'analisi, dopo l'ampio giro di orizzonte, Descoqs può permettersi di ritornare al suo Suárez, per notare almeno due cose importanti: anzitutto la vicinanza della posizione di Suárez a quella dei tomisti della seconda generazione, come ad esempio Mercier; in secondo luogo la vicinanza di entrambi alla posizione di Tommaso stesso.

Per quanto riguarda il primo punto, l'autore scrive testualmente:

«Lo studio delle forme che ha preso la distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza presso i nostri recenti tomisti, che si richiamano più rumorosamente a san Tommaso, mi ha portato alla convinzione che la loro distinzione reale coincide in ogni punto con la distinzione di ragione fondata adeguata dei Suáreziani»[63].

[62] DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, cit., 139-140. Cfr. anche la seguente pagina: «Dalla parte degli Scotisti come da quella dei Suáreziani non vi è distinzione reale che là dove vi è la possibilità di separazione e composizione al modo dell'ossigeno e dell'idrogeno che ci danno l'acqua! La distinzione reale è una distinzione di ordine fisico in senso stretto, stavo per dire con un'espressione grossolana: un uomo e un cane, il cloro e il sodio. La distinzione di materia e forma è reale per loro solo perché suppongono che i due termini sono suscettibili di sussistere grazie a se stessi, se non proprio naturalmente almeno in forza dell'effetto della onnipotenza divina. Tutto ciò che è imposto dalla realtà ma non può sussistere a parte tale e quale, tutto ciò che non può essere posto tale e quale nella natura fisica, ma non è pensato come separato che in virtù di una operazione dello spirito, divide intenzionalmente ciò che non può essere separabile *ex parte rei* (...)» (*ibid.*, 141).

[63] *Ibid.*, 143.

Baruch_in_libris

Si tratta di una affermazione molto importante, con la quale la contrapposizione frontale fra tomisti "accreditati" e tomisti "non accreditati" viene molto ridimensionata. Era una mano tesa verso l'altra fazione. Non è un caso, infatti, che proprio questa frase sarà poi ricordata a favore da Fabro nell'articolo su "Divus Thomas" (e contrapposta da Fabro stesso, invece, ad altre affermazioni meno concilianti contenute in un articolo successivo di Descoqs, come vedremo, nel quale, invece, la polemica contro i tomisti caietanisti e gli estensori delle XXIV tesi si era fatta di nuovo molto aspra).

Nella conclusione della sua lunga risposta a Mahieu, Descoqs si sofferma infine a citare e commentare i passi di Tommaso che mostrano una vicinanza alla posizione di Suárez, come ad esempio *In IV Met.*, 2, dove Tommaso critica Avicenna con la nota espressione: *non videtur dixisse recte*. Riprendendo espressamente la critica di Averroè, infatti, Tommaso nega la possibilità di considerare l'esistenza come un'aggiunta posticcia ad una essenza realmente distinta da essa, pena un impossibile rimando *ad infinitum*. Si tratta della pagina del *Commento alla Metafisica* citato da quasi tutti i tomisti suáreziani[64].

Il volume di Descoqs si conclude con un'appendice, intitolata *Thomisme et Magistère ecclésiastique*, nella quale vengono citati e commentati i pronunciamenti dell'autorità ecclesiastica in difesa della *libertas disputandi*.

In particolare, oltre alla lettera già citata indirizzata dal Pontefice Benedetto XV al Generale dei Gesuiti R. P. Ledóchowski il 19 marzo 1917 (vedi sopra), a proposito della quale Descoqs chiarisce i motivi per cui non apparve negli *Acta apostolicae Sedis*, Descoqs cita le parole di Monsignor Jannsen, presidente dell'assemblea del Congresso tomistico della Pasqua 1925, che agiva come rappresentante e delegato del Sovrano Pontefice: nonostante esplicite richieste in senso contrario da parte di alcuni partecipanti al Congresso, egli si era espresso in questi termini: «pari animi docilitate monita pontificia acceptari de justa dispuntandi libertate in iis de quibus disputare licet, quae inter

[64] *In IV Met.* l. 2; il testo è stato già citato in precedenza alla nota 43.

Baruch_in_libris

catholicos doctores semper vigit, sancte retinenda»[65].

Ad ogni modo, al di là di queste e altre chiare affermazioni da parte delle autorità ecclesiastiche in difesa della "libertà di discussione" relativamente alla questione della distinzione reale, si ha l'impressione, anche proprio sulla base della insistenza dei tomisti suáreziani come Descoqs nel volere ricordare dichiarazioni come quella, che il clima culturale cattolico fosse ormai definitivamente mutato, e non certo a loro favore. Gli anni a venire ne saranno una conferma: negli studi e negli elenchi successivi i loro nomi non compariranno più accanto all'aggettivo "tomista" ma soltanto accanto agli aggettivi, che certo non suonavano proprio come complimenti, "suáreziano" e "scolastico".

Thomisme et Scolastique

Anche questo lungo saggio di Descoqs fa parte di una polemica, di cui è opportuno ricordare l'antefatto.

Louis Rougier aveva scritto un libro contro il tomismo[66]. Si era in pieno modernismo, e Rougier, che frequentava Valensin, Danielou, De Lubac, "esiliati" a Nizza, ne era uno dei rappresentanti più agguerriti.

Una delle tesi principali di Rougier, infatti, riassunta bene dallo stesso Descoqs, era la seguente:

«a) il tomismo si identifica con la distinzione reale fra essenza ed esistenza;

b) la distinzione reale supposta come vera spiega da sola i dogmi dell'Incarnazione, della Trinità e dei rapporti fra la creatura e il Creatore;

c) la distinzione reale è assurda: essa non spiega dunque assolutamente niente e il tomismo è una illusione»[67].

Se questa era una delle argomentazioni principali, lo scopo,

[65] Citato in DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, cit., 186.

[66] Cfr. ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, cit.; COURCIER, *"La Scolastique et le Thomisme"*, cit.

[67] DESCOQS, *Thomisme et Scolastique*, cit., 85.

Baruch_in_libris

evidente, era chiaro: «l'affrancamento dal giogo della scolastica», come recita il titolo dell'ultimo capitolo.

A questo attacco, che ricevette diverse reazioni durissime, Descoqs rispose in modo accorto ed equilibrato, cercando di accogliere quanto di vero poteva nascondersi nelle argomentazioni di Rougier.

Il testo di Descoqs uscì nel 1927 come quaderno a parte delle "Archives de Philosophie", ottenendo grande successo. Venne poi riedito nel 1935 per Beauchesne.

La risposta di Descoqs in questo saggio in sintesi consiste nello svincolare la distinzione reale dalla spiegazione dei dogmi e in particolare da quello della trascendenza divina. L'autore si propone, dunque, di mostrare come non tutti i tomisti difendano la distinzione reale; quelli, poi, che non la difendono, come i tomisti suáreziani, non la ritengono indispensabile a spiegare i dogmi e, in particolare, la distinzione fra creatura e Creatore. La contingenza delle creature e la trascendenza divina non comporta affatto la distinzione reale.

Come nel precedente saggio, tuttavia, Descoqs, mentre risponde al suo avversario prossimo, in realtà approfitta per rispondere anche ai suoi avversari tomisti: quelli della distinzione reale, i tomisti accreditati del tomismo "imperato".

L'autore, quasi come un preliminare dell'intera questione, si sofferma anzitutto ad analizzare il tema del rapporto fra la tesi della distinzione reale e il pensiero di Aristotele.

Rougier, infatti, aveva notato che il tomismo si presentava come filosofia aristotelico-tomistica. Ora, notava Rougier, a differenza di quanto sostenuto dai tomisti, in Aristotele non si ritrova affatto la distinzione fra essenza ed esistenza che è considerata, invece, l'anima del tomismo. Quindi, in sintesi, il tomismo si auto-contraddirebbe.

Descoqs risponde notando che il Caietano, se da una parte attribuisce ad Aristotele la distinzione reale («expresse Aristoteles dicit quod esse non est ipsa essentia rei: quod est maximum fundamentum doctrinae santi Thomae»), dall'altra ritiene che Aristotele non abbia scritto nulla di chiaro su questo soggetto (nel *De ente et essentia*, q. 9, ed. Venezia 1588, fol. 2).

Baruch_in_libris

Inoltre, prosegue Descoqs, Domenico de Soto ha scritto chiaramente «de ea nihil certi apud Aristotelem habemus», senza contare poi che lo stesso Mandonnet, tomista "accreditato" aveva scritto di recente: "la distinzione reale non trova posto a mio avviso nella dottrina autentica di Aristotele" [68].

Passando da tali preliminari storiografici alle questioni analizzate nel saggio, noto che Descoqs ne tratta di diverse, anche di tipo teologico. Qui mi limito, però, ad analizzare la questione filosofica della distinzione reale in se stessa, tralasciando i capitoli sulle sue ricadute teologiche, come ad esempio quello su «distinzione reale e unione ipostatica» corrispondente ad una serie di critiche di Rougier.

Mi soffermo dunque sul capitolo del libro intitolato «Il valore intrinseco della distinzione reale».

Descoqs comincia con il riassumere così le critiche di Rougier:

> «Rougier raggruppa le sue obiezioni in due capi d'imputazione principali. Poiché l'essenza dell'ente che esiste è considerata nella teoria tomistica come una potenza reale sotto l'esistenza, si pone al riguardo una doppia questione: 1. in che cosa consiste la realtà dell'essenza in quanto realmente distinta dalla sua esistenza? 2. come è possibile che una essenza possa rimanere una potenza nel medesimo tempo in cui essa è attualizzata dall'esistenza?»[69].

Le questioni principali da analizzare, dunque, nota Descoqs sono due: l'essenza considerata come potenza reale e l'esistenza considerata come atto.

Le risposte dell'autore seguiranno da vicino questi due temi.

L'essenza considerata come potenza reale

A proposito di questo primo problema Descoqs nota che vi sono due soluzioni fra i tomisti: quella che chiama paleo-tomistica e quella neo-tomistica.

[68] Autori e testi si trovano citati in DESCOQS, *Thomisme et Scolastique*, cit., 70-71.

[69] *Ibid.*, 119.

Baruch_in_libris

Della prima, come già sappiamo, fanno parte per esempio Liberatore, de Poulpiquet, Garrigou-Lagrange. Vi si sostiene che l'essenza è qualche cosa di mezzo fra l'essere e il non essere: *inchoative et incomplete extra causas* (de Poulpiquet), pena il rischio di cadere nell'errore di Parmenide, come aveva rilevato Garrigou-Lagrange[70].

Della seconda fanno parte per esempio Mercier, Remer, Valensin, Sertillanges (e di lì a breve, come abbiamo visto, anche Forest). Essi sostengono che tra essere e non essere «il n'y a pas de milieu». Che cosa è l'essenza dunque in questa prospettiva? È uno dei principi (*ut quo*) dell'ente (*ut quod*). Si parla di co-principi essenziali correlativi a proposito di essenza ed esistenza e si sostiene inoltre, (Remer per esempio) che Dio non ha creato l'*esse,* bensì tutto l'*ens*, una tesi questa che coincide d'altro canto proprio con quanto sostenuto dallo stesso Tommaso (*De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2).

Scrive Descoqs in proposito:

> «Secondo questa prospettiva, non è più il caso di fare della potenza un soggetto che avrebbe la sua realtà a titolo proprio; di per sé, al contrario, essa è non essere, cioè per gli uni capacità positiva, per gli altri, invece, puro limite dell'atto d'essere che costituisce con esso un componente *ut quo* dell'ente completo *ut quod.* Atto e potenza esercitano l'uno in relazione all'altro una causalità reciproca che esclude ogni anteriorità reale metafisica dell'uno in relazione all'altro e che pone le loro realtà in una situazione di dipendenza mutua»[71].

Ora, Descoqs dimostra che, se le critiche di Rougier valgono, e anzi sono condivisibili, nei confronti dei paleo-tomisti, non valgono invece nei confronti dei neo-tomisti, per il motivo che i due principi, in questa seconda prospettiva, non sono affatto separabili.

L'autore però ritiene che vi siano elementi per criticare entrambe le posizioni. E qui si nasconde la grande novità di que-

[70] *Ibid.*, 122-124.

[71] *Ibid.*, 125.

Baruch_in_libris

sto saggio rispetto a quello dell'anno prima, dove aveva rilevato la sostanziale analogia della posizione neo-tomistica con quella tomistico-suáreziana.

Ma procediamo con ordine. Per quanto riguarda la interpretazione della distinzione reale di tipo "paleo-tomistico", Descoqs ribadisce la sua critica: violazione del principio di la contraddizione:

> «Ora noi ammettiamo senza dubbio e risolutamente contro il padre de Poulpiquet che fra il nulla e l'esistente, cioè il non-essere e l'essere, non vi è una via di mezzo, e così facendo, noi abbiamo la pretesa di essere nella pura tradizione aristotelica e scolastica: pensiamo infatti che, se si dovesse negare questa verità, bisognerebbe negare di colpo il principio di non contraddizione e per di più ammettere che tutta la teoria di Aristotele sull'atto e la potenza non sia altro che un gioco dialettico, una fantasmagoria senza portata metafisica (...). Ora, che pensare di questa esistenza, che sarebbe una realtà puramente potenziale *praeter existentiam*? Diciamo senza perifrasi che essa ci sembra una chimera, per non dire una semplice contraddizione»[72].

Descoqs riassume la sua critica poco più avanti, scrivendo, a proposito della formula *inchoative et incomplete* con grande efficacia:

> «Un po' d'essere può esistere ma questo non significa esistere solamente un po'»[73].

Secondo una teoria che risale già ad Aristotele, l'esistenza non è una proprietà che ammette gradazioni: non si può esistere di più o di meno. Ogni ente esiste o non esiste. Con espressioni moderne si potrebbe dire che l'esistenza è una proprietà "on/off": *tertium non datur*, è il caso di dire. Per questo la tesi di una essenza che esiste in modo incoativo ed incompleto non sembra compatibile con il principio del terzo escluso, con quello di non

[72] *Ibid.*, 128-129.

[73] *Ibid.*, 131.

Baruch_in_libris

contraddizione e con la natura stessa dell'essere.

A questa critica, poi, Descoqs ne aggiunge un'altra: se – ammesso ma non concesso – una tale essenza, concepita come a metà fra l'essere e il nulla, potesse esistere «un po'», allora quella nuova esistenza sopravveniente, che la farebbe essere una essenza reale, sarebbe del tutto «inutile», dal momento che, seppure almeno un po' appunto, essa già esisteva, precisamente come l'avicenniano *esse essentiae*.

Descoqs passa quindi alle sue critiche nei confronti della soluzione neo-tomistica.

Ora, in questa prospettiva, «la distinzione fra l'essenza e l'esistenza non può più essere detta reale se non in modo puramente equivoco»[74].

Questa però sarebbe una critica *ad hominem*, onde rivelare la contraddizione interna di questa posizione.

Le critiche dirette e specifiche di Descoqs sono altre e variano a seconda che l'essenza sia considerata una realtà positiva o una realtà negativa al modo delle privazioni.

Considero la critica a quella posizione neo-tomistica secondo cui l'essenza è una realtà positiva che non potrebbe esistere senza la sua relazione originaria all'esistenza. In questo caso la critica è quella di cadere in una petizione di principio.

Commentando una pagina di Mercier, infatti, Descoqs nota che:

> «la realtà di questa potenza soggettiva è costituita tutta intera in forza dell'esistenza: l'essenza non è reale e capace di entrare in composizione se non in quanto esistente. Ne segue che noi ci troviamo posti di fronte a due sedicenti realtà *quo* (...). L'essenza, reale in forza dell'esistenza, e l'esistenza, principio della realtà dell'essenza, non sono distinti in quanto reali, né reali in quanto distinti»[75].

A proposito, poi, della concezione di Mattiussi, la critica è simile:

[74] *Ibid.*, 135.

[75] *Ibid.*, 137.

Baruch_in_libris

> «noi diciamo che essi (i princìpi) si includono l'un l'altro, ben lungi da escludersi, e dunque che essi non si distinguono affatto realmente»[76].

Insomma, si afferma di fatto una non-distinzione fra essenza ed esistenza - una loro reciproca inclusione - proprio mentre a parole si nega la stessa distinzione: *petitio principii*.

Vi erano tuttavia allora - come ve ne sono ancora oggi - autori che interpretavano l'essenza non come una realtà positiva, una perfezione nell'ordine della formalità, bensì come una realtà negativa, un semplice limite, e quasi al modo di una privazione.

A questo proposito Descoqs scrive efficacemente:

> «Certi neotomisti contemporanei (...) non esitano a fare della potenza in generale e dell'essenza in particolare un puro limite e dunque formalmente una privazione o una negazione (...). I suoi difensori svuotano l'essenza di ogni contenuto d'essere per farne una pura determinazione, cioè in senso moderno una pura limitazione della perfezione d'essere, e la oppongono così all'essere, a ciò che permette all'essenza di essere reale. Così, rifiutandole ogni positività propria, ne fanno un puro non-essere, che non è reale nell'essere che in forza della sua identità con esso, come la superficie con i corpi che essa limita. L'essenza non è più allora una ragione formale che possa distinguersi a qualsiasi titolo dall'*esse*: così, svuotata dell'essere, essa non è più un concetto metafisico, ma un concetto logico nel senso più stretto della parola. I suáreziani non si sono spinti mai fin là e, anzi, sono realisti»[77].

La critica è sottile ed efficace. Se l'essenza viene intesa solo come il limite dell'*esse*, ne viene che tutta la sua realtà coincide con quello, come tutta la realtà del confine di una superficie coincide con essa, dal momento che il confine da solo non ha alcuna realtà. Ora però, a questo punto l'essenza verrebbe ridotta ad una pura astrazione logica soggettiva, come nel caso del confine. Il confine fra due stati per esempio non è qualche cosa

[76] *Ibid.*, 147.

[77] *Ibid.*, 148.

Baruch_in_libris

che esiste oggettivamente ma è risultato di una convenzione. E d'altra parte, quand'anche il confine fosse reale, come per esempio nel caso del confine di un panetto di burro, nulla si potrebbe dire a proposito della sua realtà autonoma ed oggettiva, indipendente dal burro di cui è limite. Si comprende però, come scrive Descoqs, che a questo punto non potrebbe esistere nemmeno una distinzione formale obiettiva fondata fra essenza ed esistenza, per lo stesso motivo per cui non esiste alcuna vera differenza fra una superficie e i suoi confini. Qui, insomma, i neo-tomisti peccherebbero, esattamente al contrario rispetto ai paleo-tomisti, per una interpretazione esageratamente riduttiva della distinzione fra essenza ed esistenza, lontana finanche dalla distinzione formale metafisica di Suárez e dello stesso Descoqs.

Più avanti, in generale, infatti, a proposito della posizione dei neo-tomisti, lo studioso gesuita scrive:

> «Ma a questo punto è fin troppo evidente che noi saremmo in presenza non più di due realtà, ma di due astrazioni, di due concetti, di cui almeno uno puramente logico, e non di due concetti metafisici, ed è quindi evidente, di conseguenza, che la pretesa tenuta dei due concetti, addotti in favore della distinzione reale, sarebbe inesistente»[78].

L'esistenza considerata come un atto

In questo paragrafo Descoqs contesta la identificazione dell'esistenza con l'atto e dell'essenza con la potenza, tipica del tomismo. In effetti egli mostra, con questo secondo tipo di critiche, di prendere le distanze dal cuore di non poche interpretazioni dell'ontologia tommasiana e di schierarsi invece dalla parte di una ontologia tipicamente ed esclusivamente suáreziana.

Le cose non sono tuttavia così semplici come sembrerebbe a prima vista, non solo perché molti tomisti del tempo, anche non suáreziani, condividevano la negazione della identificazione dell'esistenza con l'atto, ma anche perché, proprio quella negazione sembrava avvicinare Tommaso ad Aristotele e allontanarlo dal pericolo dell'univocismo tipico dell'ontologia platonica.

[78] *Ibid.*, 150.

Baruch_in_libris

Insomma: molti tomisti condividevano la posizione suáreziana e, di più, questa posizione giovava alla stessa ontologia tommasiana.

Perché mai? Per il motivo che la identificazione dell'esistenza con l'atto e dell'essenza con la potenza limitatrice sembrava applicabile soltanto all'universo delle forme sussistenti platoniche:

> «Si possono immaginare tutte le forme specifiche, generiche, e generiche inferiori o superiori, fino a quelle trascendentali, venirci a dire che, se l'umanità o la vita, o la scienza non fossero ricevute in una potenza, allora sarebbero illimitate, infinite ed uniche, e che al di fuori di esse, nella loro linea, non vi sarebbe nulla; dalla qual cosa si dovrebbe inferire che esse non sono moltiplicate se non perché sono partecipate, cioè ricevute in una potenza che le limita e si oppone ad esse irriducibilmente. Nel parlar così, ci si esprimerebbe in modo corretto, ma non si proverebbe niente: l'umanità, la vita, la bontà sono forme universali, costruzioni e astrazioni dello spirito, fondate senza dubbio *a parte rei*, ma non date come tali *a parte rei*: *non datur forma generis*. A meno di ammettere il paradosso ontologico che Rougier ha torto di attribuire alla Scolastica, ma contro il quale egli ha perfettamente ragione di insorgere con veemenza, perché è assurdo; a meno di ammettere le forme e la partecipazione platonica nel senso negativo della parola, checché ne sia dell'opinione propria di Platone!»[79].

Qui sembra proprio una critica *ante litteram* al tomismo della seconda generazione, quello iniziato con Fabro e Gilson, il quale si caratterizzò per la rivalutazione degli influssi platonici nella metafisica tommasiana.

A proposito, poi, della tesi centrale secondo cui l'*esse* sarebbe atto, Descoqs nota anzitutto che non avrebbe nulla in contrario nel concedere che:

> «l'*esse* è in effetti la fonte ontologica di ogni perfezione, e che esso può significare non tanto un complemento

[79] *Ibid.*, 156.

Baruch_in_libris

dell'ente, un coronamento che si aggiunge ad esso per completarlo, ma piuttosto tutta la realtà e dunque tutta, assolutamente tutta la perfezione o stoffa reale dell'ente di cui esso dice l'attualità (...)».

Tuttavia prosegue sottolineando con Aristotele che l'atto, nel suo significato originario, indica determinatezza e quindi si dice in senso proprio dell'essenza e non dell'esistenza:

«Ma l'atto come tale dice altra cosa (...). Nello stesso tempo in cui dice perfezione, esso dice determinazione, cioè perfezione in quanto *tale* perfezione (...); in altri termini esso è principio che si identifica con la forma (...) e soprattutto a meno di fare de l'*esse*, non forse un atto puro ma la realtà unica del panteismo o del rosminianesimo (...) una conclusione si impone: l'*esse* dell'ente finito né completa né perfeziona l'essenza (*nec complet, neque perficit*), né la determina ad essere tale, cosa che è propria dell'atto: tutto al contrario, se esso la costituisce intrinsecamente elevandola al titolo della realtà, esso è determinato da questa in senso positivo e non negativo e puramente limitante della parola. Se ne dovrebbe dunque fare un atto nel senso stretto della parola»[80].

Nel paragrafo sul limite dell'*esse* finito, tesi che segue dalla identificazione dell'essenza con la potenza, Descoqs ripete la sua critica alle derive univociste e panteiste di questa interpretazione di Tommaso.

Qui Descoqs sferra il suo attacco in modo chiaro e inequivocabile, senza esclusioni di colpi. Riporto solo alcuni dei passaggi più caustici:

«Ora questo *esse* che, *ratione sui*, esclude ogni limite, noi diciamo che non potrà mai essere limitato; che, in questa ipotesi, non si avrebbe alcun mezzo logico per evitare il *panteismo*. Ammettere che l'*esse* della creatura limitato dall'essenza resta o è di diritto, nel suo concetto e nella sua natura, illimitato, è, checché se ne dica, cadere nell'errore

[80] *Ibid.*, 159-162.

Baruch_in_libris

di Spinoza e giungere al monismo»[81].

Più avanti, in un passaggio che sembra scritto contro la posizione di Cornelio Fabro, Descoqs scrive con lucidità:

> «Ora l'essere non è in un genere, non è un concetto univoco, ma è di un altro ordine e di per sé, nella sua ragione formale, è un analogo. Non è in realtà la composizione fra *esse* ed essenza che spiega l'analogia e la fonda, è, al contrario, l'analogia dell'*esse* come concetto assolutamente primo, che spiega la composizione fra l'*esse* e l'essenza (...). Dalla qual cosa segue di nuovo la stessa conclusione: l'*esse* nella creatura non è, né può essere un atto»[82].

E ancora, per finire, in modo lapidario:

> «L'essere reale che esclude ogni limite è l'infinito positivo, e questo infinito non è limitato. L'*esse* della creatura in questa ipotesi che farebbe dell'*esse* un atto limitato da una potenza, perché ricevuto in essa, sarà dunque realmente identico all'*Esse* divino, solamente ristretto accidentalmente in forza di un modo di essere, il che è come dire che esso non ne differisce se non per una modalità estrinseca: è il panteismo spinto di Spinoza, o la limitazione dell'essere unico di Rosmini, o più esattamente il monismo dei filosofi indiani»[83].

L'autore conclude la sua lunga arringa contro la *distinctio realis* con una affermazione che, a mio modo di vedere, va al cuore della questione:

> «Nel finito vi è l'esigenza dell'infinito, come della sua

[81] *Ibid.*, 170. Cfr. anche: «L'*esse*, che l'essenza dovrebbe restringere, sarebbe una realtà che, di per sé, in quanto tale, direbbe attuazione totale: sarebbe l'*Esse* divino, puro e infinito, non moltiplicabile e unico, personale e assoluto» (*ibid.*, 171).

[82] *Ibid.*, 174.

[83] *Ibid.*, 177. Cfr. anche: «Impossibile negare che la tesi della distinzione reale si ispira all'idealismo e all'esemplarismo platonico, di contro al realismo moderato e concettualista di Aristotele» (*ibid.*, 174).

Baruch_in_libris

causa, ma non vi è assolutamente nulla di infinito come tale»[84].

La considerazione sembra qui ricollegabile all'antica disputa sui rapporti fra natura e grazia, che ha conosciuto una nuova vitalità in seguito alla pubblicazione di *Surnaturel* di de Lubac. In effetti l'esigenza di ritrovare dentro ogni ente finito qualcosa, anche solo una goccia, di infinito rappresenta l'eterna tentazione di ogni credente, perché sembra avvicinare il creato al proprio Creatore. Ma dovrebbe essere chiaro che proprio tale vicinanza ontologica non solo attenta alla trascendenza dell'Infinito, ma, rendendolo necessario, elimina ogni carattere di gratuità del dono che quell'Infinito ha fatto all'uomo, donando se stesso.

Hocedez

Con Hocedez entriamo nel campo della medievistica. I saggi che prenderemo in considerazione, infatti, ruotano intorno agli autori medievali coinvolti a diverso titolo nella disputa duecentesca sulla *distinctio realis*. Non si tratta, tuttavia, di pura curiosità erudita. L'autore ha ben presente il dibattito sullo stesso tema dei primi del Novecento, cita Chossat e, anzi, si propone di confermare e sviluppare le sue intuizioni relativamente al periodo medievale. Infine, come vedremo, alla fine della sua ricognizione storica, si permette, documenti alla mano per così dire, alcune considerazioni in merito alle 24 tesi tomistiche del 1914.

Della importante produzione di Hocedez prenderò in considerazione due contributi: l'articolo *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)*[85] e la *Introduction* all'edizione dei *Theoremata de esse et essentia* di Egidio Romano[86].

[84] *Ibid.*, 178.

[85] E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand*, cit., 358-384. L'articolo è il primo di una serie i cui risultati confluiranno nella *Introduction* ai *Theoremata*: E. HOCEDEZ, *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, in "Gregorianum" 9 (1928) 92-117; ID., *Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, in "Gregorianum" 10 (1929) 365-386.

[86] E. HOCEDEZ, *Introduction*, in ID. (ed.), *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, Wesmael-Charlier, Louvain 1930.

Baruch_in_libris

Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)

Prima di analizzare il contenuto dell'articolo, è opportuno riferire del contesto in cui esso è nato. Lo chiarisce lo stesso autore ricostruendo alcune tappe della vicenda: Padre Chossat, già defunto e «compianto» al tempo della pubblicazione dell'articolo (era morto un anno prima) aveva dimostrato in un saggio «ancora inedito» (a quella data) che nelle discussioni appassionate intorno alla questione della distinzione reale degli anni 1286-1287 il solo autore contro cui erano rivolte le critiche di Enrico era Egidio Romano. Forse che, dunque, Tommaso non aveva nulla a che fare con la famosa disputa, a differenza di quanto solitamente si sia pensato?

Mandonnet aveva risposto negativamente a tale domanda. In un dotto studio pubblicato sulla "Revue Thomiste" nel 1910 e citato nell'edizione del *De ente et essentia* di Rolland-Gosselin, Mandonnet aveva sostenuto che la questione quodlibetale di Enrico dedicata alla distinzione reale nell'avvento 1276 era certamente indirizzata a Tommaso, per il motivo che il primo *quodlibet* di Egidio è posteriore a quella data di una decina d'anni[87]. Grabmann aveva condiviso le conclusioni di Mandonnet.

Ora però, Chossat, nota Hocedez, pur concedendo che il primo *quodlibet* di Egidio era da collocarsi intorno al 1285, aveva tuttavia dimostrato che Egidio elaborò le sue tesi già prima di quella data. Inoltre, le sue opere, come ad esempio il *Commento al primo libro delle Sentenze* o il suo *Theoremata De ente et essentia* erano da collocarsi intorno al 1276. I capitoli nono e undicesimo del suo *De ente et essentia*, infatti, sono una ripresa della discussione del 1276, e quindi sembrano una replica alle obiezioni ricevute da Enrico. La tesi di Mandonnet, quindi, non sembrava tenere.

Ad ogni modo, Hocedez precisa che non intende cimentarsi, in questo articolo, nella discussione intorno al primo *quodlibet* di Enrico, che è del 1276, ma intorno alle discussioni fra Enrico ed

[87] Cfr. P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, in "Revue Thomiste" 18 (1910) 741-765.

Baruch_in_libris

Egidio degli anni 1286-1287 e, in particolare, intorno agli argomenti portati da entrambi gli autori[88].

Hocedez comincia con il riferire in merito a Egidio. Nella questione 9, terza parte, dei suoi *Theoremata de ente et essentia* (scritti prima del Natale 1286) Egidio sostiene, riferisce l'autore, che

> «la composizione fra l'essenza e l'esistenza deve essere paragonata meno alla coppia genere e differenza che a quella di materia e forma: ora, checché ne sia della distinzione che esiste fra genere e differenza specifica, è certo che materia e forma sono realmente distinte»[89].

Enrico di Gand risponde a Egidio nella questione 7 del *Quodlibet* 10, scritta nel Natale del 1286. E la seconda parte della questione ha per scopo precisamente di provare che la dottrina della distinzione reale di Egidio non permette di spiegare in modo adeguato la creazione.

Anzitutto egli nota - spiega Hocedez - che la partecipazione, come concepita da Egidio, non è altro da una *phantastica quaedam imaginatio*. Inoltre, riferisce l'autore,

> «spiegare la creazione ricorrendo alla distinzione reale significa confondere la creazione con la generazione e nello stesso tempo distruggerne la vera nozione. In effetti 1) la generazione presuppone un soggetto nel quale essa introduce la forma; ora, la creazione non presuppone niente; di conseguenza dire che l'esistenza è ricevuta nell'essenza, come l'atto nella sua potenza, è ridurre la creazione ad una generazione (...). 2) Se poi ci si contenta di affermare che l'esistenza non è prodotta dall'essenza ma nell'essenza e insieme a questa, non si è avanzati di molto: perché il termine immediato della creazione è l'essere (*esse*) e non una determinazione di essere (*esse aliquid*) (...), come insegna Proclo: *Prima rerum creatarum est esse non est ante ipsum creatum quid* (...). 3) Affermare che l'esistenza si aggiunge all'essenza come l'atto alla potenza significa concepire la

[88] Cfr. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand*, cit., 358-359.

[89] *Ibid.*, 364.

Baruch_in_libris

creazione come una generazione (...). L'essere è veramente il termine immediato e primo dell'atto creatore, non presuppone nulla, nemmeno l'essenza come una potenza per riceverlo, ed è impossibile di confondere la creazione, che è la posizione dell'essere, con la generazione, che è una evoluzione»[90].

Specialmente il secondo argomento di Enrico di Gand contro Egidio non manca di suscitare qualche sorpresa. La citazione di Proclo, in effetti, non fa parte del bagaglio culturale e dell'armamentario filosofico di Enrico e, al contrario, appartiene piuttosto a quello di Egidio, che si ispira chiaramente e sovente ai neoplatonici.

La cosa potrebbe essere spiegata come una operazione strategica di Enrico, che avrebbe voluto citare un autore caro a Egidio proprio per utilizzarlo *ad hominem* contro le sue tesi, precisamente con un ragionamento di questo tipo: se l'esistenza fosse creata nell'essenza, questo significherebbe pensare questa ultima come creata prima o insieme all'esistenza; ma Proclo afferma che il termine immediato della creazione è l'esistenza; quindi non è vero che l'esistenza è creata nell'essenza[91].

Hocedez continua poi la sua spiegazione ragionata della vicende della disputa medievale commentando ancora gli argomenti di Enrico.

Nel Natale 1287, ricorda l'autore, Enrico di Gand nel suo *Quodlibet* torna infatti sull'argomento. Fra le diverse obiezioni citate da Hocedez conviene ricordare qui la seguente, con le sue stesse parole:

«La creazione somiglia a tutte le altre azioni transitive se la si considera nel suo termine (*terminus ad quem*) (...). Ma la creazione si distingue da tutte le altre produzioni a causa del suo punto di partenza (*terminus a quo*), che è il nulla; e questo le è esclusivamente proprio (...). Di conseguenza

[90] *Ibid.*, 568-569.

[91] Ricordo, in ogni caso, che Tommaso non condivide del tutto la proposizione di Proclo e, anzi, la interpreta criticamente: cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 4, ad 1 e il mio commento in VENTIMIGLIA, *To be o esse?*, cit., 311 ss.

Baruch_in_libris

è manifesto che gli argomenti dedotti da Egidio dal paragone fra la creazione e la generazione non hanno alcun valore, perché nella generazione si considera soprattutto il termine, mentre nella creazione si deve considerare il punto di partenza»[92].

Come si nota, seppure in un contesto cronologicamente diverso e culturalmente più attento ai risvolti teologici del problema, le questioni di fondo sono le stesse del dibattito novecentesco sullo stesso tema e in particolare quella della pre-esistenza della essenza: contraddittoria filosoficamente e inaccettabile dal punto di vista del dogma della *creatio ex nihilo*.

Sul versante storico-filosofico, poi, i risultati delle indagini di Hocedez proseguono e confermano l'«impianto accusatorio» di Chossat: Enrico ebbe come avversario Egidio Romano e non Tommaso; Egidio non fu sempre d'accordo con Tommaso; Enrico, al contrario, fu spesso d'accordo con Tommaso.

Si tratta di uno studio molto attento, serio, documentato, di ben 127 pagine. Le ricerche storico-filosofiche successive, tra l'altro, confermeranno molte delle tesi che vi si sostengono.

Nella nostra esposizione seguiremo da vicino contenuti e tappe dell'articolo.

Nelle prime pagine del testo, al paragrafo in cui si affronta la questione delicata della data, Hocedez fornisce tutte le prove per mostrare come i *Theoremata de esse et essentia* furono composti in un periodo compreso fra il 1278 e il 1286.

Il primo scritto della disputa fu il primo *Quodlibet*, q. 9 di Enrico di Gand, rivolto con molta probabilità alle tesi sostenute da Egidio altrove, per esempio nel *Commento alle Sentenze* o nei *Theoremata de corpore Christi*[93]. Dopodiché sarà la volta dei *Theoremata de esse et essentia* e, poi, delle *Quaestiones quodlibetales* di Egidio.

[92] *Ibid.*, p. 380.

[93] Hocedez rimanda qui ad un suo articolo: HOCEDEZ, *Le premier quodlibet d'Henri de Gand*, cit. Cfr. sull'argomento tutti i testi citati da PORRO, *Qualche contributo storiografico*, cit., 206.

Baruch_in_libris

Hocedez conclude questa sua prima disamina con alcune considerazioni volte a spiegare l'assenza di spirito polemico nei *Theoremata de esse et essentia*, una caratteristica che appare inaspettata se si considera che l'opera fu composta dopo l'attacco ricevuto da Enrico di Gand:

> «I *Theoremata* sono stati composti, dunque, durante l'esilio di Egidio Romano, probabilmente nel periodo in cui egli si sforzava, grazie all'intervento di Onorio IV, di essere riammesso all'Università di Parigi. Nella pace dell'esilio e lontano dai suoi contestatori, ha voluto scrivere una opera di pura esposizione, sul modello dei *Theoremata de corpore Christi*; e senza dubbio il desiderio di rivedere l'Alma Mater lo ha aiutato a escludere da questa opera ogni polemica personale e gli ha ispirato la discrezione con la quale tocca la questione scottante della molteplicità delle forme»[94].

Nel paragrafo riguardante lo scopo e l'occasione dello scritto, Hocedez riferisce che lo scopo generale e remoto era certamente, per esplicita dichiarazione di Egidio, quello di approfondire il problema della distinzione al fine di salvaguardare la possibilità della creazione[95]. Tuttavia, l'occasione prossima fu la constatazione che gli studenti di teologia faticavano a comprendere la questione, tanto più che molti (*multi*) fra i maestri che pure parlavano di esistenza ed essenza si contentavano di sole parole. Hocedez commenta: «Due anni dopo la morte di san Tommaso, il dettaglio è pungente»[96].

Nel paragrafo dedicato allo stato della questione, Hocedez offre una panoramica delle posizioni così come emergono dalle testimonianze degli stessi protagonisti.

Secondo Sigieri di Brabante si potevano distinguere tre posizioni sulla questione: la prima che difendeva una distinzione reale e che si distingueva a sua volta in due correnti, quella di

[94] HOCEDEZ, *Introduction*,12.

[95] Cfr. *ibid.*, 13.

[96] *Ibid.*

Baruch_in_libris

Alberto e quella, simile, di Avicenna; la seconda, che difendeva una distinzione secondo i modi di significare e coincideva con la posizione dello stesso Sigieri; infine una terza, giudicata intermedia che, come vedremo, identificava la posizione di Tommaso d'Aquino. Di questa ultima Sigieri, come ebbe a dimostrare Grabmann, scrisse: *etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo*. È evidente che la prima posizione è quella attribuita, invece, a Egidio[97].

Riccardo di Mediavilla - continua Hocedez - verso il 1286 distingue invece quattro opinioni: la prima, che propone una distinzione puramente logica; la seconda, invece, che ammette una distinzione più forte rispetto a quella di sola ragione, senza tuttavia giungere a distinguere due realtà (si collocherebbero in questa seconda teoria sia i difensori dell'ilemorfismo universale, sia coloro che ritengono le essenze angeliche composte di potenza e atto); la terza, di Egidio, che sostiene la distinzione reale; la quarta, infine, che difende una concezione dell'esistenza come relazione reale (nella quale Riccardo colloca se stesso, insieme a Enrico di Gand)[98].

Hocedez espone poi le classificazioni di Bernardo di Trilia, Pietro Olivi, Giacomo di Viterbo, Pietro d'Auvergne e, infine, di un anonimo commentatore delle Sentenze, Giacomo di Metz secondo Grabmann, il quale, in un testo conservato in manoscritto alla Vaticana, distingue due posizioni, citando espressamente Tommaso, Egidio, Goffredo di Fontaines e Pietro (d'Auvergne?): il punto è che, mentre è sicuro che la teoria della distinzione reale è chiaramente quella di Egidio, non è chiaro a quale delle due teorie sia riconducibile quella di Tommaso, che pure, appunto viene menzionato (ma senza un collegamento esplicito ad una delle posizioni).

Infine Hocedez segnala la tripartizione proposta dallo stesso Egidio: la prima posizione è certamente la sua; la seconda, con altrettanta certezza, è quella di Enrico; la terza, intermedia, inve-

[97] Cfr. *ibid.*, 17-18; 104-105.

[98] Cfr. *ibid.*, 18-19.

Baruch_in_libris

ce, non si sa bene di chi sia, sebbene Chossat ritenga che si possa riferire a Tommaso d'Aquino[99].

Nel paragrafo intitolato «La novità della teoria egidiana», Hocedez fa notare come Egidio si ponga nel dibattito non già come commentatore di qualcun altro, cioè di Tommaso, ma come un pensatore originale a capo di una corrente di pensiero. Vi sono prove indirette di questo fatto.

Una di esse è l'accusa di eresia di cui è fatta oggetto la tesi di Egidio da parte di Enrico: se non fosse stata originale, ma al contrario fosse stata di Tommaso - nota Hocedez - l'accusa sarebbe stata certamente nota prima, dal momento che le eresie vengono identificate presto!

Un altro fatto significativo - continua Hocedez - riguarda il comportamento di Giacomo di Viterbo, il quale, allievo di Egidio e successore nella sua cattedra a Parigi prima di essere eletto priore generale del suo ordine, fervente ammiratore di Tommaso d'Aquino, si affretta a ricusare la dottrina della distinzione reale, così come proposta da Egidio. È un'altra prova indiretta della originalità della dottrina egidiana[100].

Da questi e da altri argomenti *ex silentio* a proposito degli antenati della dottrina di Egidio, Hocedez conclude che, come d'altra parte espressamente lasciato intendere dallo stesso Egidio, i *Theoremata* si presentano come una soluzione nuova della questione della distinzione fra essenza ed esistenza.

Nel paragrafo sulla dottrina di Egidio, Hocedez ne riassume gli argomenti fondamentali. Vi è una sorprendente analogia - nota lo stesso autore - con le 24 tesi tomistiche approvate dalla Congregazione.

Hocedez rileva, non senza una punta di ironia, che «Egidio non afferma da nessuna parte che intende mettere in luce il pensiero del suo maestro, mentre i moderni non hanno altra pretesa che di commentare san Tommaso»[101].

[99] Cfr. *ibid.*, 21-25.

[100] Cfr. *ibid.*, 28-29.

[101] *Ibid.*, 33.

Baruch_in_libris

Ed ecco, nella ricostruzione che ne fa Hocedez, i tratti essenziali della teoria egidiana:

> «L'essenza, principio limitante, determina l'esistenza ad essere tale o tale (...); l'*esse*, di per sé, è illimitato, indeterminato, infinito. L'esistenza (*esse*) è l'attualità ultima, la perfezione ultima e come il complemento dell'essenza (...). Fra l'essenza e l'esistenza esiste un rapporto di potenza ad atto; l'essenza, essendo una perfezione, è da questo punto di vista già un atto, ma rispetto all'esistenza essa resta una potenza che ha bisogno del suo coronamento. Questo rapporto è simile a quello che esiste fra la materia e la forma (...). La principale differenza consiste nel fatto che la materia può preesistere alla forma, come avviene nelle trasformazioni, mentre l'essenza non può realmente pre-esistere alla sua esistenza (...). Come la generazione ci rivela la distinzione fra materia e forma, allo stesso modo, ed Egidio torna sovente su questa idea, la creazione postula e rivela la distinzione fra essenza ed esistenza»[102].

La distinzione fra essenza ed esistenza non è, spiega Hocecez, secondo Egidio una distinzione puramente modale o logica, ma è come una distinzione di cose: *inter rem et rem*.

Sebbene, poi, Egidio ripeta che essenza ed esistenza non possono esistere indipendentemente, che sono reciprocamente dipendenti e che sono co-principi, egli sottolinea però che sono distinti e separabili, *duae res*[103].

Ora, questa idea della separabilità, dalla distinzione reale *ut res et res*, sottolinea Hocedez, non si ritrova affatto in Tommaso e rappresenta, infatti, uno dei tratti originali e caratteristici della posizione di Egidio[104].

A questo punto Hocedez riassume in sei punti gli argomenti principali di Egidio a difesa della sua teoria.

Nel paragrafo successivo, dedicato espressamente ai rapporti fra Egidio e Tommaso, Hocedez mostra come Egidio, nonostante

[102] *Ibid.*, 34-35.

[103] *Ibid.*, 35.

[104] Cfr. *ibid.*, 42.

Baruch_in_libris

sia stato certamente allievo di Tommaso, non si sia mai considerato un semplice suo seguace. Vi sono infatti diversi punti nei quali Egidio critica espressamente Tommaso, mostrando divergenze dottrinali non insignificanti. Insomma Egidio si percepiva, era percepito dai suoi contemporanei, ed era di fatto un capo scuola, non un commentatore di Tommaso[105].

Le divergenze emergono, inoltre, anche proprio in relazione alla questione della distinzione reale. Ammesso e non concesso che Tommaso abbia davvero sostenuto tale distinzione reale, il punto, nota Hocedez, è: Egidio la intende come Tommaso?

Ebbene, l'autore non manca di notare alcuni punti di differenza fondamentale.

Vi è, anzitutto, una differenza di espressioni linguistiche. Tommaso, come si sa, non ha mai utilizzato espressioni come queste: *distinguuntur ut res et res, distinctio inter rem et rem, sunt duae res, faciunt numerum.* Ora, questo linguaggio implica, come è stato notato anche da Rougier (*La scolastique et le thomisme*), una sorta di platonismo, una *fallacia formae reificatae,* secondo l'espressione di Kant, estranea a Tommaso[106].

Una seconda differenza consiste nella teoria egidiana del doppio *esse,* assente in Tommaso. Secondo Egidio, infatti, esiste un *esse* che dona la forma sostanziale, o *forma partis,* e un *esse* che si aggiunge alla forma composta, o *forma totius.*

Una terza differenza è palesemente la dottrina della pluralità delle forme, negata da Tommaso.

Una quarta differenza è da ricercarsi nella nozione di differenza specifica. Per Tommaso il genere significa tutta l'essenza ma in modo confuso, mentre la differenza specifica significa confusamente la specie. Per Egidio invece il genere significa una parte della forma, mentre la differenza specifica tutta la forma. Per questo egli parla di una distinzione reale fra il genere e la specie come fra la parte e il tutto[107].

Una quinta differenza riguarda l'idea della creazione che,

[105] Cfr. *ibid.*, 43-51.

[106] Cfr. *ibid.*, 54-56 e, inoltre, 74-82. Su Rougier si veda il saggio di DESCOQS, *Thomisme et Scolastique,* cit.

[107] Cfr. *ibid.*, 57-58.

Baruch_in_libris

nella versione di Egidio, rischia di non essere una *creatio ex nihilo*. Lo stesso Tommaso di Sutton, che si ispira ad Egidio per difendere la distinzione reale, critica tuttavia vivacemente la sua dottrina della creazione, che giudica una *falsa imaginatio*, proprio perché presupporrebbe qualche realtà anteriore all'atto creativo[108].

Infine, una sesta fondamentale differenza individuata da Hocedez consiste nella tesi della "separabilità" : secondo alcuni autori essa rivela un eccesso di "immaginazione" in Egidio, che lo porta a reificare, platonicamente, i due principi dell'ente.

Per tutta questa serie di motivi, conclude Hocedez, è probabile, viste le differenze non insignificanti fra le due dottrine della distinzione reale, che fra i *multi* maestri di cui parlava Egidio vi sia stato lo stesso Tommaso: «molti indizi lo farebbero credere»[109]. E un indizio fondamentale consisterebbe proprio nella formula *forma dat esse*, utilizzata spesso da Tommaso e criticata da Egidio[110].

Infine, a tutte queste differenze, bisogna aggiungere, chiosa Hocedez, la forte influenza neoplatonica presente in Egidio e assente o comunque non così determinante in Tommaso.

Nel paragrafo sulle influenze neoplatoniche, infatti, Hocedez mostra come Egidio fu accusato a ragione da Goffredo di Fontaines di risuscitare le forme separate platoniche. In effetti, in *Theoremata V*, vi sono passaggi di Egidio molto chiari in questo senso: «Ipsa ergo idea, secundum Platonem erat ipsa forma separata per se existens, et ab idea fiebat generatio, prout ab ipsa forma separata participatur forma in materia; sic intellegamus Deum esse quoddam esse per se existens separatum et ab eo esse creationem rerum, prout ab illo esse separato participatur et fluit esse in essentia craturae». Non si sarebbe potuto essere più chiari nel ricondurre l'*Ipsum esse subsistens* all'idea sussistente di Platone[111].

[108] Cfr. *ibid.*, 61-62.

[109] *Ibid.*, 65.

[110] *Ibid.*, 66.

[111] Cfr. *ibid.*, 70-72.

Baruch_in_libris

Ora, proprio a questo proposito, rileva giustamente Hocedez, Egidio entra in collisione esplicita con Tommaso, precisamente nella interpretazione della proposizione 24 del *Liber de causis*. La proposizione recitava: «la diversità deriva dalla parte dei riceventi (*recipientium*), mentre l'unità dalla parte di Dio» (*diversitas fit ex parte recipientium et unitas ex parte Dei*).

Tommaso aveva contestato l'autore del *De causis* su questo punto scrivendo chiaramente che «la diversità non deriva da una qualche diversità delle realtà recettive ma dalla causa prima»[112].

Egidio, tutto al contrario, scrive invece chiaramente contro coloro che sostengono che la diversità sarebbe "ex parte Dei": ebbene il riferimento non può che essere a Tommaso, come si evince anche dagli argomenti riportati da Egidio, portati di solito a sostegno di questa tesi. Uno, per esempio, è il seguente: nella ipotesi della diversità *ex parte susceptivorum*, «bisognerebbe ammettere l'esistenza di realtà recettive che non hanno origine nella causa prima»: è esattamente l'argomento di Tommaso.

Nel testo decisivo di Egidio su questo argomento, riportato da Hocedez (pp. 72-72) si possono leggere tra l'altro affermazioni di questo tenore: «... quia in alia et alia natura recipitur... Est enim Deus sicut mare quod se offert cuilibet vasi etc.».

Non sfugga qui la metafora del mare, che è una delle più tipiche dell'universo metafisico neoplatonico. In effetti, tutto l'impianto teoretico alla base della dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza sembra in realtà una concettualizzazione della immagine del mare, l'esistenza, e dei vasi, le essenze. E non è un caso che uno dei maggiori ontologi contemporanei di orientamento analitico, che pure si richiama espressamente a Tommaso d'Aquino, ritenga necessario cambiare la metafora di riferimento per poter correggere alcuni punti ancora deboli della proposta di Tommaso, giudicata nel suo complesso positivamente [113].

[112] «Prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes non sit ex aliqua diversitate recipientium sed ex causa prima» (*In de causis*, l. 24). Per un commento mi permetto di rimandare al mio VENTIMIGLIA, *To be o esse?*, cit., 323-338.

[113] Cfr. B. MILLER, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Indiana) 2002, specialmente 33 ss. Per un commento rinvio ancora al mio VENTIMIGLIA, *To be o esse?*, cit., 243-277.

Baruch_in_libris

Non sfugga, inoltre, nel passo appena citato di Egidio, l'espressione *in alia et alia natura recipitur*. Come ho mostrato altrove, Tommaso d'Aquino faceva di una formula simile *idem in alio* l'espressione identificativa della ontologia platonica, e faceva di una formula opposta *aliud in alio* quella riassuntiva della ontologia aristotelica e della sua stessa[114].

Nel paragrafo sulle «Influenze di Egidio», Hocedez torna su tutte quelle testimonianze di contemporanei di Egidio che provano alcuni dati significativi: Egidio non è visto come seguace di Tommaso e, d'altra parte, Enrico è difeso certe volte con l'aiuto di argomenti presi da Tommaso.

In questo contesto Hocedez rimanda alla testimonianza, già citata da Chossat come abbiamo visto, di Giovanni di Napoli.

Infine, dopo questo ampio e documentato giro d'orizzonte nel mondo medievale, Hocedez ritorna ai suoi giorni, cioè ai primi del Novecento e, nel paragrafo intitolato *L'enigma del tomismo* procede ad una serie di domande indiscrete nei confronti dei tomisti "autorizzati" difensori della distinzione reale:

> «Come è possibile che si sia potuto discutere per sette secoli sul vero pensiero del Dottore Angelico, mentre non è mai venuto dubbio alcuno su quello di Egidio Romano? Com'è possibile che gli stessi contemporanei di san Tommaso sono stati divisi in proposito quanto lo siamo noi oggi? (...) Se san Tommaso ha chiaramente insegnato la distinzione reale, se ne fa la base della sua speculazione filosofica, come è possibile che tale insegnamento, che doveva sollevare nel 1276 tante tempeste, non abbia sollevato alcuna protesta quando lui era ancora in vita? (...) Come spiegare che la discussione di Egidio Romano, per ipotesi la medesima di quella di Tommaso, ha provocato una indignazione talmente grande, da indurre Enrico di Gand di tacciarla di *falsa imaginatio* e di condannarla, in nome della tradizione filosofica e teologica, come una eresia?»[115].

[114] VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit.; ID., *To be o esse?*, cit.

[115] HOCEDEZ, *Introduction*, cit., 101, 103-104.

Baruch_in_libris

In conclusione, non si può non rimanere colpiti dalla dovizie di documenti e argomenti portati da Hocedez nella questione della distinzione reale. Menziono qui, per finire, alcune acquisizioni che portano la sua firma: 1) La disputa sulla distinzione reale cominciata nel 1276 non ha coinvolto Tommaso d'Aquino. Nessun autore del XIII secolo ha mai considerato Tommaso il padre della posizione che difendeva la distinzione reale. 2) Egidio Romano, discepolo di Tommaso, non ha mancato di criticarlo più volte, sia in argomenti diversi da questo, sia precisamente in questo argomento. Egli riteneva, infatti, che "multi" maestri del tempo, incluso Tommaso, non erano stati in grado di chiarire la tesi della distinzione reale. Inoltre, la interpretazione data da Egidio a quella distinzione era fortemente debitrice al neoplatonismo di Proclo. 3) Infine, Egidio critica chiaramente Tommaso in un punto decisivo, cioè nella interpretazione di un passo del *De causis* che tratta della questione della "multiplicatio", uno dei pilastri di tutti i difensori della distinzione reale. 4) Le 24 tesi "tomistiche" sono in realtà 24 tesi "egidiane".

Conclusioni del secondo capitolo

La nostra rassegna analitica di alcuni fra gli studi più significativi di quello che abbiamo chiamato il tomismo "elicito" ha permesso di individuare alcuni argomenti e alcune acquisizioni sia sotto il profilo storico-filosofico sia sotto quello teoretico.

In realtà le vicende e, soprattutto, la fortuna del tomismo "imperato" negli anni successivi al periodo preso in considerazione qui, ha determinato un oblio di tali argomenti, sicché quelle che sembravano acquisizioni in realtà non hanno mai ricevuto il consenso che, mi sembra, avrebbero meritato.

Un motivo in più per riassumerle.

Dal punto di vista storico-filosofico gli studi di Chossat, Descoqs, Frick e Hocedez, insieme a molti altri hanno dimostrato che il primo sostenitore della tesi della distinzione reale fra essenza ed esistenza fu verosimilmente Egidio Romano. Nessun autore del tempo, compreso egli stesso, attribuì quella tesi a Tommaso. In alcuni punti decisivi, come ad esempio nella questione della moltiplicazione dell'essere, Egidio critica Tommaso.

Baruch_in_libris

D'altra parte, uno degli avversari più strenui di quella distinzione, Enrico di Gand, si rifà spesso, e con favore, a Tommaso. Per esempio condivide con Tommaso il favore accordato alla critica che in proposito Averroè aveva rivolto ad Avicenna.

Dal punto di vista più squisitamente teoretico, la dottrina della distinzione reale, ha ricevuto dai tomisti "eliciti" alcune critiche forti. La prima è quella di difendere una concezione dell'essere univocista, con conseguenze panteiste ed emanazioniste: se l'*esse* è identico e comune a tutte le cose, ed è realmente distinto dall'essenza, concepita come unico criterio di differenziazione fra le cose, segue che in realtà l'essere di tutti gli enti finiti e, poi, di Dio stesso, è identico.

Sul versante teologico la dottrina rischia di confondere generazione, che presuppone una potenza pre-esistente, e creazione che per definizione avviene *ex nihilo*.

Andando più nel dettaglio delle varie correnti si può dire quanto segue. I paleo-tomisti, che consideravano l'essenza una via di mezzo fra l'essere e il nulla, rischiavano di disattendere il principio di non contraddizione, secondo cui, appunto, non vi è *tertium* fra essere e nulla. Dall'altra parte, i neo-tomisti, che invece sottolineavano la reciproca implicazione fra i due principi, rischiavano di cadere in una *petizione di principio*, perché presupponevano la esistenza dell'essenza proprio mentre affermavano la sua reale distinzione dell'esistenza o, che è lo stesso, presupponevano la non distinzione fra essenza ed esistenza nell'atto stesso in cui dichiaravano la loro distinzione reale[116]. Tutti quelli poi, e ve ne erano fra i paleo-tomisti come fra i neo-tomisti, i quali concepivano l'essenza come il semplice "limite" dell'essere non erano coscienti della meta verso cui li avrebbe condotti la strada così intrapresa. Il "limite", infatti, non è altro da ciò di cui è limite e, inoltre, nella maggioranza dei casi, è una astrazione logica esistente non nella realtà extramentale ma nella mente degli uomini che, per convenzione, li stabiliscono (emblematico è il caso del confine fra gli stati). Questo viene a dire che concepi-

[116] Un argomento abbastanza simile si trova in D. B. TWETTEN, *Come distinguere realmente tra* esse *ed essenza in Tommaso d'Aquino: qualche aiuto da Aristotele*, in S. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando Editore, Roma 2004, 149-192.

Baruch_in_libris

re l'essenza come un limite equivale a negare la distinzione reale e, tutt'al più, concepirla come la distinzione fra una astrazione soggettiva e la realtà, non dunque fra due elementi reali. Come ha notato Descoqs, nemmeno Suárez, che pure negava la distinzione reale, si era spinto a tanto, anzi a così poco!

Se questa però era la nutrita artiglieria della *pars destruens*, non si può dire che la *pars construens* dei tomisti "eliciti" fosse priva di punti deboli e facilmente difendibile.

Considero per esempio l'argomento di Frick secondo cui l'opposto del nulla non sarebbe l'essere ma l'esser-così, il qualcosa. In effetti, si dovrebbe dire: dimmi cosa pensi del nulla e ti dirò che cosa pensi dell'essere. Se il nulla non è il nulla assoluto, come lo chiamava Hegel, ma il nulla determinato, allora è chiaro che il suo opposto sarà l'esser-così. Ora però, come abbiamo già accennato a suo tempo, questo argomento, utilizzato contro la tesi della distinzione reale (e in particolare contro la tesi di una essenza priva di esistenza realmente distinta dall'esistenza, appunto, con cui dovrebbe entrare in composizione), in realtà presuppone proprio quella non distinzione fra essenza ed esistenza, implicita nell'"esser-così", che ci si proponeva di dimostrare (attraverso la negazione del suo contrario, cioè per la negazione della distinzione reale). Insomma anche i tomisti "eliciti" rischiano di cadere in una petizione di principio, perché sovente presuppongono la non distinzione reale, mentre contestano la distinzione reale.

Ma il tallone d'Achille della loro posizione si trova altrove e precisamente nella teoria delle distinzioni. La loro proposta di contemplare la possibilità di una distinzione formale, che non sia né reale fisica né di ragione soggettiva, ma una via di mezzo fra entrambe, è senza dubbio di primo acchito ragionevole. A guardare meglio le cose però nascono subito i problemi. Infatti, se la distinzione formale metafisica dei tomisti suáreziani non si ritrova nella realtà fisica extramentale, né nella mente dei soggetti, dove mai si ritroverà? In quale mondo vive tale distinzione che ha la pretesa di essere nello stesso tempo non fisica e obiettiva? Non resterebbe che una soluzione: nel mondo neoplatonico delle idee, il quale, per l'appunto, aveva il grande comodissimo vantaggio di essere contemporaneamente obiettivo e non fisico. Tutto avviene come nella teoria dei numeri di Frege che, notoria-

Baruch_in_libris

mente, sono extramentali e obiettivi ma dotati di quel carattere di necessità e universalità impossibile da trovare fra le realtà fisiche contingenti ed effimere.

Ebbene, se la distinzione metafisica fondata fra essenza ed esistenza ha, come ha, la pretesa di essere obiettiva ma non fisica, allora, appunto, non resta che il mondo delle idee platonico come unico universo dove essa trova asilo e diritto di cittadinanza.

Questo però, come è evidente, fa rientrare dalla finestra proprio quella ontologia platonica contro cui i tomisti suáreziani hanno sempre combattuto, come abbiamo visto. E rischia di nuovo di invocare lo spettro della incongruenza filosofica anche a proposito della questione del platonismo: mentre si combatte il platonismo nascosto dentro la teoria della distinzione reale, lo si presuppone nella teoria della distinzione formale obiettiva, che avrebbe dovuto costituirne l'alternativa.

Che cosa viene a dire tutto questo? Che è impossibile trovare argomenti validi e alternative convincenti alle due opposte, e problematiche, posizioni fin qui esaminate? Non lo penso; e lo vedremo nelle Conclusioni di questo volume. Ma prima è utile analizzare la disputa molto interessante fra Descoqs e Fabro.

Baruch_in_libris

Terzo capitolo

La disputa Descoqs-Fabro

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Descoqs aveva polemizzato con Mahieu nel saggio *Thomisme et Suarézisme* e, più tardi, con Rougier nel saggio *Thomisme et Scholastique.*

Tuttavia già fin dall'inizio ed in ogni suo articolo il riferimento polemico nemmeno tanto implicito erano stati i "tomisti" della linea domenicana, coloro cioè che nel 1914 erano riusciti a farsi riconoscere 24 tesi dalla Congregazione per l'educazione cattolica.

Ebbene, con un articolo famoso dal titolo *Sur la division de l'être en acte et puissance d'apres S. Thomas,* Descoqs prende di mira direttamente quella corrente di pensiero e quelle tesi[1].

È l'inizio di una disputa dura e senza esclusioni di colpi, dalla quale Fabro uscirà, almeno apparentemente e ufficialmente, vincitore, e a partire dalla quale avrà inizio una nuova generazione di studi sull'ontologia tommasiana.

Descoqs contro il tomismo "imperato"

Descoqs inizia il suo saggio *Sur la division de l'etre en acte et puissance* condividendo l'unanime convincimento secondo cui la dottrina della potenza e dell'atto è fondamentale nella filosofia di Tommaso. Tuttavia - prosegue - quando si tratta di definire il «senso esatto e preciso» con il quale Tommaso ha inteso tale dottrina, l'accordo fra gli interpreti cessa.

Descoqs dichiara apertamente di negare la identificazione fra potenza e atto rispettivamente con l'essenza (intesa come potenza

[1] P. Descoqs, *Sur la division de l'etre en acte et puissance d'apres S. Thomas,* in "Revue de Philosophie" 9 (1938) 420-429.

Baruch_in_libris

soggettiva) e l'esistenza (intesa come atto)[2].

L'obiettivo polemico dell'autore è, per sua esplicita dichiarazione, la prima della 24 tesi tomistiche approvate dalla Congregazione.

Descoqs nota che le tesi riproducono piuttosto la interpretazione del Caietano che il vero pensiero di Tommaso.

Rivolgendosi poi in modo specifico al Mattiussi, che notoriamente è l'estensore delle 24 tesi, egli lamenta la carenza e la scorrettezza dei riferimenti ai testi di Tommaso. Mattiussi, infatti, cita un solo passaggio dalla opera di Tommaso (dalla *Sum. Theol.*, I, q. 77, a. 1, c.), per di più avulso dal suo contesto, nel quale non viene affatto affermata la identificazione della coppia potenza/atto con la coppia essenza/esistenza, come invece annunciato.

La citazione è la seguente:

> *Cum potentia et actus dividant ens et omne genus entis* (il testo della *Summa* recita tuttavia *quodlibet genus* e non *omne genus* come riportato erroneamente da Mattiussi).

Ebbene, al riguardo Descoqs scrive con chiarezza:

> «È ben evidente che l'essenza e l'esistenza non potrebbero dividere l'essere e ogni genere di essere come potenza e atto, per il motivo che non appartengono affatto al medesimo genere o più esattamente per il motivo che l'esistenza non appartiene ad alcun genere»[3].

Il saggio continua ricordando una pagina del *Commento di Tommaso alla Metafisica di Aristotele*, libro V, l. 9, come pure un'altra del *Commento* al IX libro, dove tuttavia, nota Descoqs,. non si trova affatto quella identificazione invocata da Mattiussi: una cosa è l'affermazione secondo cui *ens dividitur per actum et potentiam*, un'altra è la tesi della composizione reale.

Passando poi al commento di Hugon, si nota come questi riprenda gli stessi identici errori di Mattiussi nelle citazioni,

[2] Cfr. *ibid.*, 411.

[3] *Ibid.*, 415. L'autore cita in proposito Suárez: «Actus et potentia sunt in eodem genere» (*Disp. Met.*, XIV) e Tommaso stesso: «potentia et actus sunt principia in quolibet genere» (*In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 4).

Baruch_in_libris

errate appunto, delle opere di Tommaso, aggiungendo poi, di suo, anche la confusione fra il VII e il V libro del *Commento alla Metafisica* di Tommaso.

Lo studio passa poi ad esaminare l'opuscolo *De natura generis*, ritenuto non autentico da Mandonnet, Caietano, ed altri, e invece autentico da Grabmann, Michelitsch ed altri.

In quell'opera viene detto che potenza ed atto si dicono di enti all'interno di un medesimo genere, ma mai si afferma - sottolinea Descoqs - che il rapporto fra potenza e atto sia tale da comportare una composizione reale all'interno di quel genere[4].

L'autore entra a questo punto nell'argomento affrontando il tema delle sostanze separate, dove l'essenza viene interpretata *come* una potenza, e l'esistenza *come* un atto.

Il punto chiave della discussione, come emerge nel *De natura generis* è il seguente: il genere e la differenza negli angeli, che di solito vengono fatti corrispondere alla potenza e all'atto, coincidono con l'essenza e l'esistenza?

La risposta del *De natura generis* è chiara ed è negativa: *differentia in Angelis non potest sumi ab esse eorum.*

Descoqs nota che probabilmente è nascosto proprio in questa tesi il vero motivo che ha spinto il Caietano e Mandonnet a scartare il *De natura generis* dalla lista delle opere autentiche di Tommaso: vi si nega, infatti, esattamente la loro teoria circa la composizione d'atto e potenza negli enti.

In altre parole, conclude lo studioso gesuita:

> «L'essenza e l'esistenza non sono nello stesso genere, né possono essere considerati come potenza ed atto in senso stretto, perché la divisione di atto e potenza non vale che all'interno del genere, anzi dello stesso genere»[5].

Per questo motivo, si sottolinea, in Tommaso i paralleli fra potenza e atto da una parte ed essenza ed esistenza dall'altra, sono sempre accompagnati dalle espressioni *ut* e *sicut* ad indicare paragoni e non identificazioni.

[4] Cfr. *ibid.*, 421-422.

[5] *Ibid.*, 424.

Baruch_in_libris

Tutto ciò premesso, Descoqs tiene tuttavia a ribadire e chiarire che la critica alla teoria della distinzione reale non comporta una opzione in favore della distinzione di sola ragione:

> «L'opposizione fra i due termini essenza ed esistenza è sempre stata per loro (leggi: gli interpreti suáreziani) oggettiva e irriducibile, e coloro che fanno della distinzione suáreziana di ragione fondata adeguata, o reale negativa, una distinzione puramente logica o *rationis ratiocinantis* mostrano di non aver compreso nulla e non sanno di che cosa parlano»[6].

Emerge qui ancora una volta la volontà di sfuggire alla alternativa, ritenuta semplicistica e, come vedremo in seguito, di tipo empirista, fra distinzione obiettiva fisica e distinzione puramente soggettiva. Il punto critico, come notato nelle Conclusioni del capitolo precedente, risiede però nella collocazione della distinzione suáreziana fondata adeguata all'interno del catalogo di ciò che esiste: se non va collocata fra le realtà fisiche, né fra quelle mentali, dove andrà collocata? È una domanda alla quale, in questo come in altri testi dei tomisti suáreziani, non viene data risposta.

Descoqs si sofferma poi sulla divisione dell'ente in potenza e dell'ente in atto, interpretando il primo, come d'altra parte tipico all'interno della tradizione suáreziana, come «possibile reale": si tratta, ancora una volta, della conferma di un sottofondo essenzialista, comune del resto a tutti i tomisti dell'epoca, da cui sarà immune solo Fabro.

In generale si deve dire che l'articolo non è affatto fra le cose migliori di Descoqs: le sue debolezze, infatti, sono evidenti. Anzitutto si basa su un opuscolo di dubbia autenticità, invece che su eventuali passi di san Tommaso, notoriamente autentici. In secondo luogo non vi è alcun riferimento al rischio di immanentismo e panteismo che egli stesso aveva sviluppato nei suoi saggi precedenti con chiarezza. In terzo luogo l'articolo è troppo direttamente concentrato a sottolineare gli errori palesi dei due

[6] *Ibid.*, 425.

Baruch_in_libris

maggiori e ufficiali difensori della distinzione reale, Mattiussi e Hugon, con l'intento di metterli in ridicolo a motivo della insufficiente documentazione testuale. È un articolo con pochi argomenti, pochi testi e molta polemica diretta.

Come si intuisce, sarebbe bastato, sulla base di questo solo articolo, rintracciare tutta una serie di citazioni di Tommaso a sostegno della tesi della distinzione reale e della composizione reale di potenza ed atto per mettere a tacere Descoqs[7].

Ebbene, Fabro, che aveva appena pubblicato, con la Vita e Pensiero il suo *La nozione metafisica di partecipazione*, si assumerà questi compiti: fornire una serie di testi di Tommaso in favore della distinzione reale e, in secondo luogo, trasformare il platonismo ontologico da vizio filosofico, pericoloso per la ontologia di Tommaso, in virtù.

Se, infatti, finora Descoqs, Chossat, Hocedez, fedeli alla unanime convinzione degli scolastici, avevano difeso il fondamentale aristotelismo di Tommaso, di contro ad ogni realismo esagerato e, di più, ad ogni univocismo di tipo platonico e neo-platonico, Fabro decide di sparigliare le carte, iniziando a valorizzare tutti gli aspetti neoplatonici presenti in Tommaso.

Il punto era, ed è, tuttavia, che una tale spettacolare inversione ad u dell'ermeneutica tomistica, cominciata con Fabro e poi proseguita con Gilson e con molti altri interpreti per anni, mostrava di non tenere affatto conto, in un certo senso di non avere coscienza dei rischi teoretici che tale ritrovato platonismo portava inevitabilmente con sé.

Le repliche di Fabro

L'articolo di Descoqs suscitò vivaci reazioni. Si devono citare qui la reazione di M. Berto nella "Revue de Philosophie", nel 1939, e la reazione della stessa redazione della "Revue Thomiste" nel I fascicolo del 1939. Le risposte di Descoqs a tali

[7] Sebbene il vero punto, alla fin fine, anche nel caso si fossero rintracciati i passi di Tommaso, sarebbe rimasto di tipo filosofico, cioè il "senso" da dare a quelle citazioni, il significato filosofico da attribuire alle espressioni tommasiane.

Baruch_in_libris

dure reazioni si trovano nella "Revue de Philosophie"[8] ma, poiché contengono solo lunghe disquisizioni che nulla offrono di nuovo rispetto alle posizioni dell'autore già esposte in precedenza, non saranno oggetto della presente indagine.

Più significativa invece appare la reazione di Cornelio Fabro, che consta di due articoli: *Circa la divisione in atto e potenza secondo San Tommaso*[9], e *Un itinéraire de saint Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*[10], entrambi del 1939. Poiché il secondo articolo cita il primo, gli è posteriore. A sua volta, poiché il primo articolo rimanda al volume dello stesso autore sulla partecipazione, significa che è questo ultimo il primo in ordine cronologico[11].

Tratteremo più diffusamente di questa opera in un testo di prossima pubblicazione per i tipi della casa editrice Carocci, dal titolo *Existence o esse? La questione dell'essere nel tomismo continentale.* In questa sede mi limito a considerare solo gli articoli dedicati espressamente a reagire alle tesi di Descoqs.

Circa la divisione in atto e potenza secondo san Tommaso

Il primo articolo si limita a riportare tutta una serie di testi di Tommaso a comprova della distinzione reale.

Le tesi da dimostrare, secondo Fabro, sono tre e precisamente:

1) l'angelo nel suo essere reale consta di due principi intrinseci;

2) questi due principi stanno fra loro come potenza soggettiva ed atto soggettivo

3) di conseguenza tali principi sono realmente distinti.

Nel saggio si comincia con il documentare i testi tommasiani

[8] P. DESCOQS, *Sur la division de l'être en acte et puissance d'après S. Thomas. Nouvelle precisions*, in "Revue de Philosophie" 10/1 (1939) 233-252; 361-370.

[9] C. FABRO, *Circa la divisione in atto e potenza secondo San Tommaso*, in "Divus Thomas" 42 (1939) 529-552.

[10] C. FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas*, cit.

[11] C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.

Baruch_in_libris

a comprova della ultima tesi. Sono estratti dalle seguenti opere[12]:
a) *In I Sent.*, 19, q. 2, a. 2[13];
b) *De verit.*, q. 27, a. 1, ad 8[14];

[12] Vengono già menzionati in FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., 220-235.

[13] «Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod Socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cujus mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. *Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus*; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. *Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem,* sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. *Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum*» (*In I Sent.*, 19, q. 2, a. 2).

[14] «Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, *alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis*; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc

Baruch_in_libris

c) *In Boet. de hebd.*, l. 2, explanatio[15].

Si tratta di tre testi molto interessanti, che però - è giusto notarlo - sono stati interpretati in modo diverso dagli studiosi di Tommaso. Per esempio, la pagina del *De veritate* è stata intesa nel senso della distinzione fra essenza astratta universale e supposito concreto. Lo lascerebbe intendere il riferimento all'essenza come a quella quiddità comune a molti sotto la quale convengono diversi enti: *alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditati.* Stando a quanto si legge, dunque, gli enti finiti, non potendosi differenziare fra loro in ragione dell'essenza comune, si differenzierebbero in ragione del loro *esse*. Il ragionamento non sembra fare una piega se non fosse che la distinzione fra essenza ed esistenza non si riferisce all'essenza comune universale e astratta ma all'essenza individuale e concreta di ogni ente.

Relativamente poi al testo del *Commento al de hebdomadibus*, si deve ricordare, come Fabro ben sapeva, che esso si trova accanto ad un'altra famosa affermazione - «in simplicibus necesse est quod ipsum esse et id quod est sit unum et idem realiter» -, la quale sembra contraddire precisamente la *universale* distinzione *in creaturis* di essenza ed atto d'essere. Fabro conosce naturalmente questi testi e queste obiezioni e si tira d'impaccio sostenendo che quella espressione *in simplicibus* al plurale ha valore solamente "retorico", perché Tommaso subito dopo difende l'idea secondo cui "semplice" può essere uno e uno solo ente: Dio.

Molto più interessante e chiaro mi sembra invece il primo dei

quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur» (*De verit.*, q. 27, a. 1 ad 8).

15 «Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in *omni composito aliud est esse, et aliud ipsum* compositum, quod est participatum ipsum esse» (*In Boet. de hebd.*, l. 2, explanatio).

Baruch_in_libris

testi citati da Fabro, quello del *Commento al libro delle Sentenze*, ma si tratta di un testo giovanile, in cui Tommaso avrebbe potuto essere ancora sotto l'influenza di Avicenna[16].

A proposito della seconda tesi - essenza ed esistenza corrispondono a potenza ed atto - Fabro nota come il collante che unisce le due coppie di principi è la nozione di partecipazione: essenza ed esistenza si rapportano tra loro come partecipante e partecipato e questi due ultimi a loro volta corrispondono agli aristotelici potenza (partecipante) e atto (partecipato): è uno dei punti chiave e delle acquisizioni di tutta la interpretazione fabriana di Tommaso.

I testi citati a comprova di tale interpretazione sono i seguenti:
Sum. Theol., I, q. 75, a. 5, ad 4[17];
In VIII Phys., l. 21[18];

[16] Si noti che i tre testi erano già stati citati e commentati da Piccirelli nella sua *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam exitentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quaestionem*, Napoli 1906, 183-216. Tutti e tre i testi, inoltre, sono stati commentati in un senso contrario a quello di Fabro da F. A. CUNNINGHAM, *Essence and Existence in Thomism*, cit., 238-242.

[17] «Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est» (*Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 4).

[18] «Sed dato quod corpus caeleste non sit compositum ex materia et forma, adhuc oportet in ipso ponere aliquo modo potentiam essendi. Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi. Deceptus autem fuit per aequivocationem potentiae» (*In VIII Phys.*, l. 21).

Baruch_in_libris

De spir. creat., a. 1[19];
Quodl., II, q. 2, a. 3[20];
De subst. sep., c. 3[21].

[19] «Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam» (*De spir. creat.*, a. 1).

[20] «Respondeo. Dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I de doctrina Christiana, quod in quantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est*. Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est» (*Quodl.*, II, q. 2 a. 1 co. Fabro sia qui che nel testo *La nozione metafisica di partecipazione* aveva indicato l'articolo 3).

[21] «His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias.

Baruch_in_libris

In sede critica devono essere notati qui alcuni aspetti non secondari di questi testi.

Il testo b) contiene il paragone dell'*esse* con la bianchezza, frequente, d'altra parte, in Tommaso. Si dice testualmente che «se la bianchezza fosse sussistente non potrebbe essere che una». Il condizionale viene a dire qui che si tratta di una pura ipotesi, altrimenti ci si ritroverebbe d'un tratto in un universo platonico. Ma perché, allora, quello che per la bianchezza in sé è solo una ipotesi, per l'essere in sé non è più una ipotesi ma un fatto[22]? Dal punto di vista strettamente filosofico che differenza intercorre e in base a quali criteri fra la bianchezza e l'essere? Eppure, a leggere bene il testo, le cose non sono, per fortuna, così chiaramente platoniche. Vi si ripete infatti che Dio è il *suo* (*suum*) essere non già - come suonano le traduzioni in italiano che introducono

Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis» (*De subst. sep.*, c. 3).

22 Come ha notato Te Velde, sembra certe volte che Tommaso accetti la critica aristotelica alle forme sussistenti platoniche soltanto a proposito delle specie delle cose materiali e delle specie meno universali delle cose, mentre non la accetti a proposito delle forme *maxime communia* come i trascendentali *ens, unum, verum* e *bonum*. Cfr. *In De div. nom.* proemium e il commento di R. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995, 59 ss.

Baruch_in_libris

un articolo non contemplato in latino - che Dio è *l'*essere[23]. Se è così, però, allora il paragone insistente con la bianchezza in sé perde di significato. Il punto chiave, infatti, in questo modo di ragionare, non consiste più nel fatto che esiste un ente che è *l'*essere, allo stesso modo in cui potrebbe esistere un ente che è *la* bianchezza, a differenza di tutti gli altri enti che non sono *l'*essere o *la* bianchezza, ma che esiste un ente che è il *suo* essere, a differenza di tutti gli altri che, invece, non sono il *loro* essere. La differenza non è affatto di poco conto, dal momento che *l'*essere, come *la* bianchezza, è universale, mentre il *suo* essere è individuale. Insomma, il testo di Tommaso è aperto a entrambe le interpretazioni: quella di Fabro filo-platonica e quella di Brock e Berti (che condivido) filo-aristotelica.

Passando al testo c) sottolineo soltanto come esso contenga tutte quelle espressioni, come "contratto", "ricevuto", riferite all'*esse* («non contractam ad aliquam naturam»; «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur»), che fanno pensare alla metafora del mare e dei vasi e che sono state oggetto di critica non soltanto da parte di tomisti suáreziani dei primi del Novecento sopra presi in esame come Chossat, Descoqs, Hocedez, ma anche da parte di studiosi di fine Novecento e inizi Terzo Millennio come Kenny[24], Miller[25], Brock[26].

Noto, infine, il termine *praeter* nel testo d) («oportet ibi aliquid esse *praeter* id quod participatur»), che indica chiaramente una logica matematica di "addizione", onde ottenere i "due" elementi che differenzierebbero - ma solo quantitativamente in questo modo di pensare - gli enti finiti dall'Essere sussistente. Si tratta di una logica che Tommaso stesso, in altri passi, individua

[23] S. BROCK, *L'*ipsum esse *è platonismo?*, in S. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, 193-220 (engl. ed.: *On Whether Aquinas's Ipsum Esse is 'Platonism*, in "The Review of Metaphysics" 60 [2006] 723-757); BERTI, *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, cit.

[24] KENNY, *Aquinas on Being*, cit., 74.

[25] MILLER, *The Fullness of Being*, cit., 33 ss.

[26] BROCK, *L'*ipsum esse *è platonismo?*, cit., 217.

Baruch_in_libris

come platonica e rifiuta[27]. Insomma Fabro sembra aver scelto tutte e solo le pagine più platoniche di Tommaso.

Per quanto riguarda i documenti da esibire per provare la tesi numero 1 - l'angelo nel suo essere reale consta di due principi intrinseci - Fabro nota che si tratta di una tesi che consegue logicamente dalle altre due e cita soltanto, in aggiunta, un testo della *Summa contra Gentiles*:

> «Dovunque si riscontrino due cose di cui l'una è compimento dell'altra, il rapporto fra l'uno e l'altra è (omesso: *sicut*) quello di potenza e di atto: poiché niente può essere compiuto che mediante il proprio atto. Ora, nella sostanza intellettiva creata si riscontrano queste due cose: l'essenza e la sua esistenza, che non si identifica con essa, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Ma l'essenza è il compimento di una sostanza o essenza esistente: poiché ogni cosa esiste attualmente per il fatto che ha l'esistenza. Perciò in ciascuna delle cose suddette c'è composizione di atto e potenza»[28].

A proposito del *sicut*, significativamente omesso nella tradu-

[27] «Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel substractionem unitatis» (*S.c.G.*, IV, c. 24); «Sicut sensibilia constituuntur ex principiis universalibus per participationem specierum, ita species, quas dicebat esse numeros, constituuntur secundum eum, "ex illis", scilicet magno et parvo. *Unitas enim diversas numerorum species constituit per additionem et subtractionem, in quibus consistit ratio magni et parvi.*Unde cum unum opinaretur esse substantiam entis, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri et unum quod convertitur cum ente, videbatur sibi quod hoc modo *multiplicarentur* diversae species separatae ex una quae est communis substantia, sicut ex unitate diversae species numerorum *multiplicantur*» (*In I Metaph.*, l. 10). Per un commento rimando al mio VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., 140 ss.

[28] «In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est *sicut* proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae» (*S.c.G.*, II, c. 53).

Baruch_in_libris

zione italiana di Centi, che aveva indotto Descoqs a interpretare la relazione come una semplice analogia, Fabro nota due cose: anzitutto che «in altri testi i *sicut* e gli *ut* mancano e si dice senz'altro che sono potenza e atto» e, in secondo luogo che «il *sicut* è applicato altrove anche al binomio di materia e forma, dove l'esatto rapporto di potenza ed atto anche per il padre Descoqs è incontestabile»[29].

È importante specificare a questo punto che, se da una parte Fabro non condivide la lettura di Descoqs nel senso suáreziano di una distinzione di ragione fondata adeguata, tuttavia non condivide nemmeno la distinzione *inter rem et rem* di Egidio Romano: la prima perché troppo debole, la seconda perché troppo forte.

Fabro nota infatti che, pur essendo distinti *realiter*, esistenza ed essenza non sono due *res*, due cose:

> «la loro unione e complementarietà vicendevole nel campo metafisico è la più profonda che si possa pensare e sfugge ad ogni sforzo immaginativo di rappresentarla»[30].

Qui sembrerebbe che la vicinanza di questa interpretazione della distinzione reale alla distinzione metafisica fondata dei tomisti suáreziani sia maggiore di quanto non si pensi.

Tuttavia, citando il II *Quodlibet*[31] e il *De spiritualibus creaturis*[32] Fabro sottolinea che la sua distinzione reale è in ogni caso diversa rispetto a quella dei suáreziani: diversa perché, addirittura, meno forte! Infatti, nota Fabro, fra l'*ens in potentia*, inteso come *possibilitas*, di Suárez e Descoqs, e l'*ens in actu* vi sarebbe una distinzione più forte di quella presente nella distinzione reale. Sebbene nelle opere della giovinezza, Tommaso risulti ancora

[29] FABRO, *Circa la divisione in atto e potenza*, cit., 537.

[30] *Ibid.*, 539.

[31] «Est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut es partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae» (*Quodl.* II, q. 2 , a. 1).

[32] «Remoto igitur fundamento materiae, angelus comparabitur as suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, se quam sempre suus actus comitetur» (*De spirit. creat.*, a. 2).

Baruch_in_libris

influenzato da questo linguaggio avicennizzante della possibilità, tuttavia, nota lo studioso italiano, nelle opere della maturità egli prende congedo da questo modo di esprimersi.

Fabro nota, infatti, che la distinzione fra essenza ed esistenza esiste in Tommaso anche nelle creature dove non vi è alcuna *possibilitas*, cioè nelle creature incorruttibili e spirituali, che possono essere dette *necesse esse*.

Questo ultimo rilievo di Fabro, appare in contraddizione, tuttavia, con quanto egli stesso rileva nella conclusione del suo articolo, dove discute dettagliatamente della questione del genere e della differenza negli angeli. Fabro nota in questo caso che la potenzialità dell'essenza non è data, come vorrebbero i suáreziani, dalla contingenza, quasi ad esprimere il semplice fatto che la creatura *non habet esse a se*, ma è data dalla differenza reale fra essenza ed esistenza che, a sua volta, fonda la contingenza degli enti rispetto al Creatore[33].

Ora però se, come aveva sottolineato in precedenza, la stessa distinzione reale si ritrova anche negli enti "necessari" dove non esiste alcuna "possibilità", che ne è, dunque, della sua funzione primaria di fondazione della contingenza di *tutti* gli enti rispetto a Dio? Come ha notato Porro, «nella metafisica tomista la contingenza è, per così dire, davvero l'ultimo dei problemi»[34]. Fabro ne è in qualche modo consapevole e probabilmente risponderebbe alla questione notando che, ad essere precisi, la distinzione fra essenza ed esistenza è la discriminante della differenza fra Dio e il mondo piuttosto che della "contingenza" di tutte le cose del mondo.

Se, tuttavia, così veramente fosse, allora forse si sarebbe dovuta dare risposta più approfondita alle obiezioni circa il rischio di univocismo latente nella *distinctio* - un univocismo che sembra uscire allo scoperto nell'articolo successivo di Fabro.

[33] *Ibid.*, 543.

[34] Cfr. PORRO, *Qualche riferimento storiografico*, cit., 199.

Baruch_in_libris

Un itinéraire de saint Thomas

L'articolo si apre con uno dei tratti caratteristici della interpretazione di Fabro: la sottolineatura dell'«originalità» di Tommaso d'Aquino. A differenza dei tomisti fin qui esaminati, infatti, Fabro, insieme a Gilson, ha insistito molto sulla indipendenza della ontologia tommasiana da quella aristotelica e, inoltre, sul carattere di sintesi originale che l'Aquinate seppe realizzare fra la metafisica aristotelica e quella platonica, una sintesi giudicata testualmente «d'une homogénéité impeccable»[35].

La prima tappa dell'«itinerario» di Fabro che conduce alla «distinzione di un atto e di una potenza nel seno stesso delle sostanze spirituali» è il capitolo IV del *De ente et essentia*[36].

Il testo citato da Fabro è il celebre argomento dell'*intellectus essentiae*:

> «Ogni cosa che non fa parte del concetto dell'essenza o della quiddità, si aggiunge in qualche maniera dall'esterno ed entra in composizione con l'essenza, poiché nessuna essenza può essere realmente concepita senza ciò che fa parte di essa. Ogni essenza o quiddità può tuttavia essere concepita senza che qualcosa sia pensato del suo essere: posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano o meno nella realtà. È chiaro dunque che l'essere è diverso dall'essenza o quiddità»[37].

Fabro riconosce che questo argomento ha suscitato reazioni negative sia da parte di Schiffini, che pure sarebbe favorevole alla distinzione reale, sia da parte di Descoqs, che è invece contrario. Essi, infatti, «hanno avuto da ridire su questo modo di

[35] FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas*, cit., 288.

[36] Cfr. *ibid.*, 291. Cfr. FABRO, *La nozione metafisica*, cit., 211-214.

[37] «Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate» (*De ente*, c. 4)

Baruch_in_libris

procedere troppo realista e troppo semplicista a loro giudizio e che stonerebbe all'interno del quadro di realismo moderato della metafisica tomistica»[38].

Lo studioso italiano, tuttavia, si schiera dalla parte di coloro, per esempio Marc, che ritengono invece di doverlo accogliere con favore. Egli ritiene infatti che «nel tomismo metafisica e logica si compenetrano intimamente» e che «la composizione nozionale per il metafisico è il segno di una composizione reale nel seno stesso dell'ente finito»[39], e cita in proposito un testo del *Commento al IX libro della Metafisica* dove si legge che:

> «la composizione di forma e materia o di ciò che si rapporta nel modo della forma o della materia (...) corrisponde, come fosse il fondamento e la causa di verità, alla composizione che l'intelletto forma al suo interno ed esprime con la voce. Come quando dico Socrate è uomo, la verità di tale enunciazione è causata dalla composizione di forma umana e materia individuale, per la quale Socrate è questo uomo»[40].

Fabro aggiunge anche una citazione di Aristotele (*Metaph.*, Z 9, 1034 b), in cui si legge che «le parti della definizione significano le parti stesse della cosa». Naturalmente, nota lo stesso autore, questo non significa che «le parti della definizione sono

[38] FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas*, cit., 292.

[39] *Ibid.*, 293.

[40] «Hoc autem addit ad manifestandum quod supra dixerat, quod verum et falsum est in rebus componi et dividi. Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis» (*In IX Metaph.*, l. 11).

Baruch_in_libris

parti della cosa, ma soltanto che le parti della definizione si desumono dalle parti della cosa: *non enim animal est pars hominis, neque rationale*»[41].

Fabro sostiene, insomma, che la composizione concettuale corrisponde, contro ogni forma di concettualismo e in favore di un realismo seppur moderato, ad una composizione reale, *quasi fundamentum et causa veritatis*; tuttavia - contro ogni forma di realismo esagerato alla Avicebron - egli sottolinea d'altra parte che tale corrispondenza non è diretta e univoca ma «indiretta» e «fatte le debite proporzioni»[42].

In sede critica si deve notare che quel «fatte le debite proporzioni» dice tutto e niente! Se la distinzione concettuale, pur riferendosi ad una distinzione reale, non le è identica direttamente, ma, appunto, «fatte le debite proporzioni», che cosa impedisce che la distinzione fra essenza ed esistenza sia quella suáreziana, cioè di ragione fondata e adeguata? Non vi sarebbe già una certa differenza e una certa somiglianza - quindi una certa proporzione - fra una distinzione oggettiva, o reale negativa, formale, ma che non comporti una distinzione fisica fra due cose, e il suo corrispettivo fondamento *in re*[43]?

Fabro non lo pensa e, pensa, invece, che la debita proporzione comporti una corrispondenza fra la distinzione di due concetti «essenza» ed «esistenza» e la distinzione reale oggettiva fra essenza ed esistenza nella realtà. Su questo punto, effettivamente centrale, si concentrerà una delle risposte di Descoqs a Fabro.

[41] «Sed dicendum est, quod partes definitionis significant partes rei, inquantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. Et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul. Nam homo est, quod habet rationem in natura sensitiva» (*In VII Metaph.*, l. 9).

[42] Cfr. *ibid.*, 294, 295.

[43] «L'opposizione fra i due termini essenza ed esistenza è sempre stata per loro (leggi: gli interpreti suáreziani) oggettiva e irriducibile, e coloro che fanno della distinzione suáreziana di ragione fondata adeguata, o reale negativa, una distinzione puramente logica o *rationis ratiocinantis* mostrano di non aver compreso nulla e non sanno di che cosa parlano» (citato sopra alla nota 6).

Baruch_in_libris

Il secondo argomento, e seconda tappa dell'itinerario, è quello centrale, anche da un punto di vista filosofico, dell'intera posizione di Fabro e, mi sembra, dell'intero impianto teoretico sullo sfondo della distinzione reale fra essenza ed esistenza.

Si tratta dell'argomento che Fabro chiama significativamente della «perfezione separata», dove si tratta della questione della *plurificatio* di una forma.

Il testo di Tommaso citato, che non è altro dalla continuazione del passo del *De ente* riportato in precedenza, è il seguente:

> «A meno forse non si dia qualcosa la cui quiddità sia il suo stesso essere, e una tale cosa non può che essere unica e prima, poiché è impossibile che si dia plurificazione (*plurificatio*) di qualcosa, se non per l'aggiunta di una qualche differenza (così come la natura del genere si moltiplica nelle specie), o perché la forma viene ricevuta in materie diverse (così come la natura della specie si moltiplica nei diversi individui), o perché una cosa è assoluta e l'altra è ricevuta in qualcosa (così come, se esistesse un calore separato, sarebbe diverso dal calore non separato, a causa della sua stessa natura separata). Se ora si pone qualche cosa che è soltanto essere, così che l'essere stesso risulti sussistente, tale essere non potrà ricevere l'aggiunta di una differenza, perché già così non sarebbe soltanto essere, ma essere più una data forma; e ancor meno potrà ricevere l'aggiunta della materia, perché in tal caso non sarebbe più essere sussistente, ma materiale. Rimane perciò che tale cosa che è il suo essere non può che essere unica, e perciò è necessario che in qualunque altra cosa al di là di essa altro sia l'essere e altro la sua quiddità o natura o forma. E così nelle intelligenze è necessario porre l'essere oltre la forma, e perciò si è detto che l'intelligenza è forma e essere»[44].

[44] «(...) nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc

Baruch_in_libris

Il commento di Fabro è il seguente:

> «Il primo argomento metafisico è dominato dal principio platonico della perfezione separata (...). Alla vita, alla bontà, alla sapienza...ripugna la molteplicità, perché la molteplicità implica una distinzione e la distinzione non ha luogo che in seguito ad una divisione o ad un restringimento dovuto all'apporto di elementi estrinseci. Si deve dire lo stesso della perfezione suprema, cioè dell'esistenza. Perché anch'essa è di per sé una formalità e pertanto la molteplicità dei soggetti ai quali la si trova mescolata non potrebbe venire da essi stessi, bensì da qualcos'altro, con cui essa entrerebbe in composizione»[45].

Fabro cita poi una pagina simile di Tommaso, dove si fa riferimento non più ad una divisione tripartita riguardo alla *multiplicatio*, ma ad una, più semplice, bipartita:

> «Una forma si può moltiplicare in due modi. In un modo mediante le sue differenze, come una forma generica, per es. il colore, si differenzia per le varie specie di colori; in un secondo modo per il moltiplicarsi dei soggetti, come ad esempio la bianchezza in più soggetti. Perciò ogni forma che non si può moltiplicare per le sue differenze, se non è una forma che esiste in un soggetto, è impossibile che si moltiplichi: la bianchezza infatti, se potesse sussistere senza un soggetto, non potrebbe essere che una. Ora, l'essenza divina è l'essere stesso che, come abbiamo mostrato, non può ricevere alcuna differenza. Perciò, essendo l'essere divino quasi una forma per se sussistente, in quanto Dio è il suo essere, la sua essenza non può essere che una.

esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse» (*De ente*, c. 3).

[45] *Ibid.*, 296.

Baruch_in_libris

È quindi impossibile che vi siano più dèi»[46].

Fabro commenta testualmente:

> «Per san Tommaso l'esistenza non è una forma suscettibile di essere moltiplicata per differenziazione formale, perché, secondo Aristotele, l'esistenza non è un genere. La molteplicità degli enti avrà dunque per radice la moltiplicazione dei soggetti: in altri termini l'ente reale dovrà comporsi di un soggetto e dell'atto d'essere, di un soggetto che partecipa a questo atto e dell'atto che è partecipato»[47].

Sulla parzialità di questa interpretazione di Fabro mi sono espresso nel mio *To be o esse?*, dove ho ricordato che Tommaso ha preso espressamente le distanze, nel suo *Commento al De causis*, dalla concezione della *plurificatio* come legata al recettore[48].

Ma Fabro insiste: «le forme ricevono l'esistenza come un dono; l'essere è dunque distinto in loro dall'essenza»[49].

L'idea dell'esistenza come dono suscita in Fabro l'idea della differenza fra la metafisica di Tommaso e quella di Aristotele e, nello stesso tempo della perfetta compatibilità fra essa e la dottrina platonica della partecipazione.

Secondo l'autore, infatti, la nozione di partecipazione, che a suo avviso è il versante metafisico dell'idea cristiana di creazione, ha permesso a Tommaso di «abbandonare la lettera

[46] «Duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subiecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures deos» (*Comp. Theol.*, I, c. 15).

[47] FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas*, cit. p. 298. Fabro stesso rimanda per approfondimenti al suo *La nozione metafisica di partecipazione*, senza tuttavia specificare le pagine. Lo facciamo noi qui: 213-215.

[48] Cfr. VENTIMIGLIA, *To be o esse?*, cit., 323-338.

[49] FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas*, cit., 301.

Baruch_in_libris

di Aristotele» e di affermare «la distinzione fra essenza e atto d'essere all'interno dell'ente creato, con grande scandalo degli averroisti»[50].

Sull'originalità di Tommaso rispetto al Aristotele e sugli influssi neoplatonici, Fabro ammette senza problemi la «intima» dipendenza delle tesi centrali dell'ontologia tommasiana dal neoplatonismo, trasformando così quella che un tempo era considerato dai tomisti un pericolo e un'accusa in una nota di merito:

> «Bisogna sottolineare che l'elaborazione della nozione di *actus essendi* da parte di san Tommaso non è senza intima dipendenza dal neoplatonismo (dottrina e terminologia); cosa che non diminuisce affatto l'originalità del pensiero del santo Dottore»[51].

Il riassunto della posizione teoretico-interpretativa di Fabro è un concentrato di tutte quelle tesi criticate da Berti, Kenny e Miller (citati in precedenza):

> «Nell'attuazione dell'essenza da parte dell'esistenza, essendo l'essenza già in atto da un certo punto di vista (cioè, lo ripetiamo, nel suo ordine proprio di forma), essa non passa all'atto che da un altro punto di vista (nell'ordine della realtà) (...). Bisogna dunque che l'esistenza discenda per così dire dal suo trono di perfezione pura, per incarnarsi, concretizzarsi, e cessare di essere una forma assolutamente pura a cui spetta a pieno diritto la sussistenza»[52].

Le espressioni «discenda» «concretizzarsi» e soprattutto «incarnarsi» fanno precisamente pensare alla incarnazione di qualche ente precedentemente esistente, in questo caso evidentemente l'*Esse ipsum subsistens*, in modo tale che la creazione

[50] *Ibid.*, 300.

[51] *Ibid.*, 301. Fabro critica Descoqs che, come si ricorderà, si era rifiutato di considerare l'*esse* come "atto in senso stretto", mentre è qui, come si sa da altri saggi di Fabro, l'originalità di Tommaso rispetto ad Aristotele: cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., 332-342.

[52] *Ibid.*, 302.

Baruch_in_libris

somigli in effetti alla incarnazione del Verbo. La differenza tuttavia non sarebbe di poco conto, perché una cosa è il Verbo della stessa sostanza del Padre, un'altra è l'*esse* degli enti finiti che, se fosse veramente della stessa sostanza dell'*Esse ipsum subsistens*, aprirebbe la porta ad uno dei più vistosi panteismi mai uditi.

La terza tappa, e il terzo argomento, in direzione della tesi della distinzione reale in Tommaso è chiamato argomento della partecipazione. Essa si troverebbe in Tommaso in due versioni, quella della «partecipazione dinamica» debitrice nei confronti di Avicenna, tipica della fase giovanile del pensiero di Tommaso, e quella della «partecipazione statica», che poi coinciderebbe con l'argomento della perfezione separata appena esposto.

L'argomento della partecipazione dinamica sarebbe sviluppato sempre nel *De ente et essentia*, che Fabro prende qui come testo base dell'itinerario tommasiano: Tommaso spiega anzitutto come l'*esse* della creatura non derivi da qualche principio interno all'essenza dell'ente, come il *proprium* del risibile compete all'uomo in forza della sua essenza di uomo, ma derivi da un principio estrinseco. Ora

> «tutto ciò che riceve qualcosa da altro, è in potenza rispetto ad esso, e ciò che è ricevuto in esso è il suo atto; occorre dunque che la stessa quiddità o forma, che è l'intelligenza, sia in potenza rispetto all'essere che riceve da Dio, e quell'essere ricevuto è come atto»[53].

[53] «Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est. Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit

Baruch_in_libris

Secondo Fabro, i suáreziani interpretano questo passo come la tesi della dipendenza causale della creatura rispetto al Creatore senza passare per la tesi della distinzione reale che, in questo passo, in effetti non compare. Ora, al riguardo egli ribadisce un punto fondamentale, che sarà oggetto di obiezione nella controrisposta di Descoqs:

> «Tutta la difficoltà consiste nel concepire una composizione che non sia né puramente di ragione, né puramente reale»[54].

Nelle conclusioni del suo articolo Fabro riprende alcune osservazioni critiche che van Steenberghen aveva rivolto alla dottrina della distinzione reale.

Le critiche erano state citate all'inizio dell'articolo ed erano, in sintesi, le seguenti: non è vero che la composizione dell'essenza con l'esistenza sia una applicazione della dottrina dell'atto e della potenza e, inoltre, una conseguenza della dimostrazione della limitazione dell'atto da parte della potenza.

Ebbene, inaspettatamente Fabro dà ragione, in questo caso, a van Steenberghen e torto a Mattiussi e Hugon: in effetti Tommaso non avrebbe scoperto la distinzione reale applicando la coppia potenza-atto di aristotelica memoria, ma al contrario avrebbe individuato anzitutto, sotto la pressione del concetto di creazione e di partecipazione, la distinzione reale fra essenza ed esistenza e, in seguito, avrebbe applicato la coppia aristotelica di potenza e atto alla coppia essenza ed esistenza, al fine di evitare la confusione tra le sostanze spirituali e quelle materiali[55].

Come si è già visto, e si vedrà a breve di nuovo, Descoqs condivide l'ordine dei concetti e delle tappe concettuali proposto da Fabro, entrambi contro la struttura del discorso delle 24 tesi.

in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus» (*De ente*, c. 4).

[54] FABRO, *Un itinéraire de saint Thomas*, cit., 306.

[55] Cfr. *ibid.*, 307.

Baruch_in_libris

La risposta di Descoqs

Descoqs risponde a Fabro sulla stessa rivista in cui quest'ultimo aveva pubblicato la sua prima risposta[56].

Egli comincia con il condividere la opinione di Fabro circa il capovolgimento di 180 gradi presente nelle 24 tesi tomistiche rispetto ad un altro argomento - evidentemente quello di Fabro - «che potrebbe essere sostenuto con più verosimiglianza ed essere oggetto di una discussione seria»:

> «Tentare di stabilire che, per san Tommaso, ogni essere partecipato è composto di essenza ed esistenza, che questa composizione è per lui reale e che, in quanto tale, essa si riferisce a una composizione reale di potenza ed atto, da cui si concluderà che, per lui, ogni ente partecipato è composto realmente di potenza ed atto, tutto questo è una tesi che io non ammetto per mio conto ma che può essere sostenuta con verosimiglianza ed essere oggetto di una discussione seria (con Fabro, appunto). Tuttavia l'elenco capovolge, se così è lecito esprimersi, di 180 gradi la posizione e sostiene diametralmente il contrario: "Ogni ente partecipato è composto realmente da due principi *ut quo*, potenza e atto, realmente distinti fra loro; ora, questa distinzione reale si deve esplicare grazie alla limitazione dell'atto ad opera della potenza, ed è questa limitazione che, negli angeli come in tutti gli enti partecipati, comporta la distinzione reale di essenza ed esistenza, in modo che si deve dire che ogni ente partecipato è composto realmente di essenza e di esistenza"»[57].

Descoqs concede dunque a Fabro, tra le righe, di avere portato una successione argomentativa che può «essere oggetto di una discussione seria».

Tuttavia questo è l'unico punto su cui l'autore fa una concessione a Fabro. Per il resto le posizioni sembrano anzi dividersi più che in passato.

[56] P. DESCOQS, *La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas*, in "Divus Thomas" (Piacenza), 43 (1940) 463-497.

[57] *Ibid.*, 465.

Baruch_in_libris

Uno dei punti chiave dell'intera discussione è individuato da Descoqs in una insufficiente teoria delle distinzioni.

In proposito l'autore nota intanto di passaggio una cosa molto importante, e a mio avviso centrale: «la distinzione di pura ragione raziocinante è per esempio quella dei puri sinonimi»[58]: vi ritorneremo nelle conclusioni di questo libro.
Riguardo alla distinzione, poi, Descoqs si dice convinto della necessità di distinguerne diversi tipi:

> «distinzione reale fisica fondamentale tra due sostanze complete», «distinzioni obiettive metafisiche»: «distinzione ilemorfica che non va confusa con la distinzione modale di Caietano e Suárez», né con la «distinzione fra essenza ed esistenza»; «la distinzione fra sostanza e accidente non è quella fra il tutto e la parte (...). Quanto alla distinzione di atto e potenza, ella è così poco una distinzione reale di specie unica che san Tommaso vi collega la distinzione ilemorfica, la distinzione di essenza ed esistenza, la distinzione di soggetto ed accidente e la distinzione di genere e differenza (*De pot.*, q. 7, a. 1, c.) (...). La distinzione fra il concreto e l'astratto (*Petrus et humanitas)* non è quella fra genere e differenza e questa qui non è la distinzione fra gli attributi divini e l'essenza divina, e ancora meno quella fra il soggetto e il predicato nella definizione etc. In queste condizioni non volere ammettere che due specie di distinzioni sarebbe veramente troppo semplicista e renderebbe impossibile ogni discussione seria (...). Tutto ciò mi ha condotto dopo lungo tempo alla seguente conclusione: fin tanto che non si sarà fatto uno studio d'insieme sulla storia e la teoria delle distinzioni, fin tanto che non sarà uscito uno studio in grado di lasciare una traccia e di porre basi solide su cui ci si intenda in anticipo, i filosofi scolastici rischieranno, in diverse questioni, di continuare a disputare a vuoto e di perdere del tutto il loro tempo»[59].

Condivido con Descoqs la esigenza di mettere a tema anche una teoria delle distinzioni previa alla discussione sulla distin-

[58] *Ibid.*, 467.

[59] *Ibid.*, 567/468.

Baruch_in_libris

zione reale, sebbene mi sembri d'altra parte un campo più problematico di quanto Descoqs probabilmente non immaginasse.

Ad ogni modo, Fabro continua il suo discorso distinguendo almeno tre - e non due sole - grandi categorie di distinzioni obiettive metafisiche: 1) distinzione *a parte rei*, indipendenti dal soggetto e componenti due principi; 2) distinzione fra una realtà concreta *a parte rei* e una forma o nozione astratta; 3) distinzione fra due nozioni astratte fondate nella realtà.

A quale di queste Descoqs riferirebbe la distinzione fra essenza ed esistenza? Non è semplice comprenderlo sulla base di questo articolo. Da quanto scrive in seguito si intuisce che i suáreziani, come lui, optano per la seconda possibilità, cioè per la distinzione fra il soggetto *quod est*, o essenza realizzata, e l'astratto *esse* comune, «fondato senza alcun dubbio, ma che non può assolutamente aspirare al valore di una realtà *ut quo*». Da altri passi, invece, sembrerebbe che l'astratto sia l'essenza come possibilità e il concreto l'essenza realizzata, cioè dotata di *esse*. In ogni caso è per il secondo tipo di distinzione che Descoqs si schiera relativamente alla questione della distinzione fra l'essenza e l'esistenza.

Descoqs continua, infatti, come segue, in modo efficace:

> «Già Occam difendeva la posizione di Fabro e non voleva riconoscere che vi sono intermediari fra una distinzione reale propriamente detta e una distinzione puramente mentale, contro Enrico di Gand e tutti gli Scotisti. Io non ammetto per mio conto la distinzione formale *ex natura rei*. Ma pretendere che non vi sia una via di mezzo fra una pura distinzione di ragione e una distinzione reale fra termini composti come atto e potenza *ut quo*, è una posizione "disperata" e davvero di corta veduta, che non risponde in niente alle necessità del reale»[60].

In sede critica si deve qui accennare nuovamente ad un problema già sollevato nelle Conclusioni del capitolo precedente e che incontreremo a breve nelle Conclusioni generali, così riassumibile: come è possibile negare una via di mezzo fra l'essere e

[60] *Ibid.*, 468.

Baruch_in_libris

il nulla e, nello stesso tempo, affermare una via di mezzo fra il puramente soggettivo (cioè non esistente nella realtà extramentale) e il puramente obiettivo (cioè extramentale fisico)? In altri termini: esiste un terzo regno oltre all'extramentale materiale e l'extramentale soggettivo? Se sì, non si cadrebbe precisamente in quel mondo delle idee da cui il tomismo "elicito" continuamente intende chiamarsi fuori?

Il testo di Descoqs continua poi con risposte puntuali, che tuttavia non sembrano portare contributi nuovi e particolarmente interessanti alla discussione: l'autore ribadisce che il rapporto fra le coppie di materia/forma e essenza/esistenza è una semplice analogia, un paragone, come pure il rapporto fra essenza/esistenza e tra potenza/atto (il quale sarebbe una sorta di primo analogato); ribadisce, inoltre, che si può parlare di atto e potenza in un senso analogo e tuttavia obiettivo, senza che questo comporti una distinzione reale fra di essi[61]; e continua, poi, contestando tutti i passi citati da Fabro in favore della distinzione reale e tutte le argomentazioni, compresa quella della espressione semplicemente "retorica" che Tommaso avrebbe usato nel *Commento al De hebdomadibus* a proposto delle sostanze semplici; infine, contesta una visione "ultra-realista" della partecipazione, che implicherebbe una comprensione errata della creazione e della contingenza. Ecco le sue parole in proposito:

> «Si cerca invano in virtù di quale motivo sia filosofico che teologico la nozione cristiana di creazione esigerebbe una partecipazione che dovrebbe esplicitarsi in una composizione reale di potenza e di atto 'ut quo' e imporrebbe a questo punto a san Tommaso di smarcarsi dal pensiero aristotelico che aveva seguito fin lì... Noi tocchiamo evidentemente qui il cuore della questione. Supponiamo in effetti che un argomento apodittico in grado di stabilire la necessità di questa composizione per la salvaguardia del dogma fondamentale della creazione: di colpo (...) le linee aristoteliche non potrebbero più essere seguite, bisognerebbe abbandonarle irrimediabilmente... ma dov'è questo argomento??!! (...) Perché dunque l'atto d'essere

[61] *Ibid.*, 474.

Baruch_in_libris

> partecipato della creatura finita, semplice o composta, non potrebbe essere ricondotto, in questa stessa creatura, ad un rapporto "nozionale" perfettamente fondato del resto nella realtà, con l'essenza che esso realizza?... Siamo sempre in attesa dell'argomento decisivo che stabilirà questa impossibilità»[62].

Come si vede, Descoqs si rende conto qui perfettamente del mutato clima ermeneutico rispetto al tema dell'aristotelismo di Tommaso, cioè è consapevole del fatto che Fabro intende "smarcare" la metafisica tommasiana da quella aristotelica: è la differenza fondamentale della prima generazione di studi che abbiamo fin qui analizzato rispetto alla seconda, inaugurata appunto da Fabro e da Gilson.

Nello stesso tempo Descoqs rileva che «l'argomento apodittico» per smarcarsi da Aristotele e mettere al sicuro il dogma della creazione attraverso la dottrina ben fondata della distinzione reale non sia stato ancora prodotto. E di conseguenza non sia stata ancora prodotta la confutazione della distinzione metafisica nozionale «perfettamente fondata del resto nella realtà» dei tomisti suáreziani.

Nelle ultime pagine dell'articolo Descoqs ritorna ancora sulla questione delle distinzioni, che è uno dei due temi centrali, ricordando come:

> «la composizione di genere e differenza, che è la distinzione di ragione per eccellenza, non implica nel pensiero di Tommaso, almeno in questo caso, alcuna distinzione reale come fondamento proprio»[63].

Con questa osservazione conclusiva l'autore ritiene di aver dato risposta anche alla prima parte di *Un intineraire* di Fabro, dove, come si ricorderà, era stata difesa una teoria della conoscenza nella quale ad ogni distinzione di ragione sembrava corrispondere una qualche distinzione reale.

[62] *Ibid.*, 482.

[63] *Ibid.*, 491.

Baruch_in_libris

La contro-replica di Fabro

La contro-replica di Fabro alla risposta di Descoqs è un articolo di ben 113 pagine[64]. Mi soffermo qui soltanto sulle cose che sembrano nuove.

Vi è un livello della risposta di Fabro che si concentra sugli influssi di Aristotele, Avicenna, Averroè e il neoplatonismo sul pensiero di Tommaso. Le considerazioni in questo caso sono chiaramente datate rispetto a tutte le scoperte storico-filosofiche ed esegetiche successive[65].

Vi è poi un altro livello della critica, questa volta più efficace, nel quale si contesta a Descoqs e ai Suáreziani la interpretazione della distinzione fra essenza ed esistenza come una distinzione fra un astratto - l'essenza *in statu possibilitatis* - e un concreto - l'essenza realizzata -[66].

Ebbene, in questo caso, non si potrebbe parlare, nota Fabro, di «composizione», né di distinzione obiettiva fondata adeguata, né di distinzione reale negativa, perché più che fra due principi la distinzione sarebbe fra due momenti - la possibilità e la sua realizzazione - di uno stesso principio, l'essenza.

Il testo di Fabro è chiaro:

> «Nella posizione suáreziana che nega la distinzione reale di essenza ed esistenza *ut quibus* ed afferma la distinzione reale negativa - che non è una composizione reale - si deve dire soltanto che il divenire della creatura consta di due momenti (realmente) distinti - in quel senso negativo - la possibilità e la realizzazione - non di due (*duo*) principi che sono *in*, nella creatura; né si potrebbe dire *invenitur, componitur, compositio* ma solo *distinguitur* e *distinctio*. Ora, san Tommaso usa *in* e parla espressamente di *compositio*,

[64] C. FABRO, *Neotomismo e neosuárezismo: una battaglia di principi*, in "Divus Thomas" 18 (1941) 167-215; 420-498.

[65] Gli studi sono citati in VENTIMIGLIA, *Gli studi sull'ontologia tomista*, cit.; ID., *Differenza e contraddizione*, cit., 3-50; ID., *Aristotele e il Neotomismo contemporaneo*, cit., 43-47; ID., *Il posto di Sofia Vanni Rovighi nel panorama delle interpretazioni dell'ontologia tomista*, cit., 421-444.

[66] C. FABRO, *Neotomismo e neosuárezismo: una battaglia di principi*, cit., 181.

Baruch_in_libris

di *duo*; e *compositio* è *positio cum*, non *positio post*, come nella teoria avversaria»[67].

Più avanti aggiunge:

«Come il rapporto fra *ens* e *non ens* non può dirsi reale, così neppure quello fra i due stati dell'essenza, di cui, per di più, l'uno esclude l'altro: attendo dal contraddittore la giustificazione del termine *compositio*»[68].

In effetti bisogna ammettere che il termine *compositio*, senz'altro utilizzato da Tommaso, non si giustificherebbe a proposito della composizione fra una possibilità e la sua realizzazione.

A proposito della teoria delle distinzioni, invocata da Descoqs, Fabro risponde come segue:

«Vi sono secondo san Tommaso varie possibilità di distinzione reale fra principi o realtà distinte. Per comodità di esposizione aduno queste possibilità in due gruppi: quelle che si fondano sulla dualità di atto e potenza e quelle che da essa prescindono. Prescindono: la distinzione reale fra le Persone divine, la distinzione fra le due nature nel Verbo Incarnato, come anche la distinzione fra la essenza concreta e le note individuanti e, per riscontro, la distinzione fra natura e supposito; l'angelico anche in questi ultimi casi non parla mai di composizione (e distinzione) come di atto e potenza. Sorgono invece sullo sfondo metafisico della coppia potenza e atto, e sono enunciate espressamente con essa, le composizioni (e distinzioni), reali come le precedenti, fra sostanza ed accidenti, fra materia e forma, ed anche - espressamente pure questa - fra essenza ed esistenza»[69].

In questo testo Fabro sembra prendere sul serio la provocazione lanciata dal suo avversario sulla mancanza di una teoria delle distinzioni all'altezza della questione della distinzione reale, e ne propone una fondata sulla discriminante della coppia

[67] *Ibid.*, 422.

[68] *Ibid.*, 436.

[69] *Ibid.*, 431.

Baruch_in_libris

potenza/atto. Il fatto è, però, che la classificazione di Fabro enumera una serie di distinzioni "reali", mancando di considerare quelle "ideali". Il nocciolo della questione sollevata da Descoqs, invece, riguardava la necessità di una teoria comprensiva di tutte le distinzioni, comprese quelle ideali o "miste" reali/ideali, onde poter verificare se la distinzione certamente ideale fra le nozioni di essenza ed esistenza (si pensi all'argomento dell'*intellectus essentiae* del *De ente et essentia*) fosse fondata in una distinzione reale fra due entità separabili fisicamente oppure in una distinzione formale fra due *rationes* oggettive non separabili fisicamente.

Proseguendo nella lettura dell'articolo incontriamo Fabro impegnato nella trattazione del tema, centrale, della *permixtio*:

> «*permixtio* si dice appunto di cose che si trovano attualmente insieme, ma di cui ciascuna mantiene la sua natura originale, e così la potenza, che si unisce all'atto, non cessa di restare potenza»[70].

A questo punto Fabro si fa da solo la obiezione che gli avrebbero rivolto i suáreziani:

> «come si può affermare una distinzione reale fra l'essenza reale e l'atto reale di essere, quando l'essenza è reale soltanto per l'atto di essere?»[71].

Anzitutto, nota il tomista italiano, essenza ed esistenza non sono *entia* ma *principia entis*.

In secondo luogo, dopo aver affermato come già nel suo precedente scritto non aveva fatto «misteri su tale difficoltà da parte della nostra mente»[72], egli scopre ed individua un'analogia illuminante e chiarificatrice nella fisica dei tempi di Tommaso, utilizzata dallo stesso per illustrare il rapporto fra l'anima, il suo *esse* e il corpo, cioè quella della diafaneità, della luce e dell'aria: l'anima umana sarebbe in potenza rispetto al suo *esse*,

[70] *Ibid.*, 433.

[71] *Ibid.*, 440.

[72] *Ibid.*, 441.

Baruch_in_libris

come la diafaneità è in potenza rispetto alla luce; tuttavia, una volta ricevuta la luce, essa sarebbe in atto rispetto all'aria, esercitando la sua azione di trasmissione della luce. Questo viene a dire, però, che la diafaneità, anche quando è in atto rispetto all'aria, rimane in potenza rispetto alla luce. Anzi, la ricezione della luce fa emergere la sua attualità rispetto all'aria, proprio mentre rimane in atto rispetto alla luce. Con tale metafora Fabro ritiene di aver spiegato la possibilità per l'essenza - in questo caso l'anima umana in quanto forma del corpo - di rimanere in potenza rispetto all'*esse*, anche *dopo*, anzi proprio *mentre* questo la fa esistere.

Ecco il testo molto interessante di Tommaso citato da Fabro:

> «Al sesto argomento si deve rispondere che l'anima umana, essendo sussistente, è composta di potenza e di atto. Infatti la sostanza stessa dell'anima non è il suo essere, ma si rapporta ad esso come la potenza all'atto. Non ne segue, tuttavia, che l'anima umana non possa essere la forma del corpo: poiché anche nel caso delle altre forme ciò che è forma ed atto rispetto ad una cosa, è potenza rispetto ad un'altra cosa; come l'esser trasparente è forma rispetto all'aria, pur essendo potenza rispetto alla luce»[73].

[73] «Ad sextum dicendum quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis» (*De anima*, q. 1, ad 6). Ecco i paralleli di questo testo citati da Fabro: «Dicit ergo primo, quod cum color sit motivus secundum suam naturam diaphani, necesse est, quod diaphanum sit aliquid. Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem, ut secundum ipsum videri possit, sed est susceptivum extranei coloris, secundum quem aliquo modo est visibile. Huiusmodi autem diaphanum est, sicut aer et aqua et multa corpora solida, ut lapides quidam, et vitrum. Licet autem alia accidentia, quae conveniunt elementis et elementatis conveniant eis secundum naturam elementorum, sicut calidum et frigidum, et grave, et leve, et alia huiusmodi, tamen diaphanum non convenit praedictis ex natura aeris, aut aquae, secundum quod huiusmodi, sed consequitur quamdam naturam communem non solum aeri et aquae quae sunt corpora corruptibilia, sed convenit etiam caelesti corpori, quod est perpetuum et incorruptibile. Manifestum est enim aliqua caelestia corpora esse diaphana. Non enim possemus videre stellas

Baruch_in_libris

Il commento di Fabro è il seguente:

«La presenza della luce nel diafano non allontana questa potenzialità radicale della *diaphaneitas*, ma piuttosto la suppone come condizione del tutto necessaria per il suo stesso esserci (...). C'è una potenza la quale nella produzione della realtà passa nell'atto rispettivo (...). Ma c'è anche una potenza la quale è azione "permanente" del consistere o sussistere dell'atto, e tale potenza non viene tolta nel passaggio dalla potenza all'atto, ma piuttosto essa allora viene chiamata a compiere la sua funzione esplicita di soggetto e sostegno dell'atto. Più ancora, e di conseguenza, questa seconda potenza non emerge come potenza e non esercita la sua funzione di potenza se non proprio in quanto si trova sotto il suo atto, e, dal punto di vista della specificazione intrinseca, ha dall'atto su di sé quiescente di essere tale potenza, cioè capacità recettiva di tale atto (...). L'uso degli stessi esempi - diafano-luce, calido-calore - tanto per l'unione di anima e corpo, come per quella di essenza ed esistenza, danno alla nostra esegesi ed ai suoi principi

fixas, quae sunt in octava sphaera, nisi inferiores sphaerae planetarum essent transparentes, vel diaphanae. Sic ergo manifestum est quod diaphanum non est proprietas consequens naturam aeris aut aquae, sed aliquam communiorem naturam, ex cuius proprietate oportet causam diaphanitatis assignare, ut postea apparebit" (*In II de anima*, l. 14); "Dicit ergo primo, quod lumen est actus diaphani, secundum quod est diaphanum. Manifestatum est enim, quod neque aer, neque aqua, neque aliquid huiusmodi est actu transparens, nisi fuerit illuminatum. Ipsum autem diaphanum secundum se est in potentia respectu luminis et respectu tenebrae, quae est privatio luminis, sicut materia prima est ut potentia respectu formae et privationis. Lumen autem comparatur ad diaphanum, sicut color ad corpus terminatum; quia utrumque est actus et forma sui susceptivi. Et propter hoc dicit, quod lumen est quasi quidam color diaphani, secundum quod diaphanum est actu factum diaphanum ab aliquo corpore lucente, sive illud sit ignis, aut aliquid aliud huiusmodi, sive aliquod corpus caeleste. Esse enim lucens actu et illuminativum, commune est igni et corpori caelesti, sicut esse diaphanum est commune aeri et aquae, et corpori caelesti» (*In II de anima*, l. 14); «Manifestum est autem ex praemissis, quod diaphanum est susceptivum coloris; est enim color motivus diaphani, ut supra dictum est. Quod autem est susceptivum coloris, oportet esse sine colore, sicut quod est susceptivum soni, oportet esse sine sono: nihil enim recipit quod iam habet: et sic patet quod diaphanum, oportet esse sine colore» (*In II de anima*, l. 15).

Baruch_in_libris

coerenza lineare ed evidenza palmare»[74].

Con questo argomento chiaro, che tuttavia è piuttosto una felice metafora, si concludono le novità di questo articolo, il quale, nel prosieguo, si limita ad approfondire, ribadendole, tutte le convinzioni e tutte le interpretazioni già analizzate in precedenza.

Con esso si conclude anche la nostra indagine sulle ontologie aristotelico-tomistiche nei primi del Novecento.

[74] FABRO, *Neotomismo e neosuárezismo*, cit., 443.

Baruch_in_libris

Baruch_in_libris

Conclusioni

Queste conclusioni hanno un duplice scopo: anzitutto riassumere i problemi filosofici più significativi emersi durante le esposizioni e le analisi precedenti; in secondo luogo proporre due soluzioni ai problemi emersi.

Anzitutto mi piace rilevare come il cammino fin qui compiuto abbia mostrato un panorama di studi, testi e argomenti molto interessanti sia sotto il profilo storico-filosofico che sotto quello teoretico.

In queste conclusioni, al di là degli aspetti specifici di medievistica emersi - come ad esempio la questione, fondamentale, dell'aristotelismo o del platonismo della ontologia di Tommaso oppure quella dei rapporti fra Egidio Romano, Enrico di Gand e Tommaso - mi piace soffermarmi sugli aspetti più strettamente filosofici.

In effetti, le questioni filosofiche emerse si sono rivelate di quelle che hanno meritato e meritano ancora la massima considerazione nella storia della filosofia e, dunque, per nulla oziose e obsolete. Ne enumero alcune: il problema dell'"altro" dall'essere o di una via di mezzo fra l'essere e il nulla che, almeno dal *Sofista* di Platone fino a *On What There Is* di Quine attraversa tutta la storia del pensiero occidentale; il problema dei sensi dell'essere o analogia che, dalla *Metafisica* di Aristotele fino alla voce *Existence* di Barry Miller per la odierna Stanford Encyclopedia of Philosophy non smette di attirare l'attenzione dei filosofi; il problema del rapporto fra idee universali ed entità individuali o problema degli universali che, dal *Fedone* di Platone fino a *God and the Soul* di Geach, è ancora oggetto di dibattito.

Insomma, il pregiudizio di un tomismo decrepito e filosoficamente irrilevante spero si riveli, alla fine del nostro studio, in tutta la sua inconsistenza.

Baruch_in_libris

Vi è poi la questione centrale del tomismo dei primi del Novecento fin qui esaminato, quello della *distinctio realis* fra essenza ed esistenza, che poi coincide con il titolo di questo libro.

Al riguardo abbiamo incontrato, lo ricordo, due posizioni generali: i seguaci del "tomismo imperato" che hanno da sempre affermato la *realtà* di questa distinzione e, d'altra parte, i rappresentanti del "tomismo elicito" che invece hanno negato tale distinzione *reale*, difendendo una distinzione metafisica oggettiva di ragione ma fondata nella realtà.

All'interno della prima corrente abbiamo incontrato due "stagioni" diverse: quella dei paleo-tomisti e quella dei neo-tomisti.

I primi, come ormai noto, ritenevano di dover difendere la distinzione reale fra essenza ed esistenza ritagliando all'essenza uno spazio ontologico fra l'essere e il nulla. Il loro ragionamento, in estrema sintesi, era il seguente: poiché l'esistenza è comune e le cose differenti, non sarà l'esistenza ad essere responsabile della loro molteplicità. Bisognerà trovare qualcosa responsabile della loro differenza che sia diverso dall'esistenza e, tuttavia, diverso pure dal nulla (perché il nulla non può diversificare alcunché): tale responsabile è l'essenza.

A questa tesi la obiezione principale, rivolta sia dagli stessi neo-tomisti che pure difendevano la distinzione reale, sia dai tomisti "eliciti" che invece la negavano, era la seguente: fra l'essere e il non essere non vi può essere via di mezzo o, come si diceva, *tertium non datur*.

I neo-tomisti, invece, difendevano la distinzione reale fra essenza ed esistenza, sottolineando però la loro "causalità reciproca" (Forest).

A questa posizione le obiezioni erano sostanzialmente due: quella della *petitio principii* e quella mereologica di una impossibile anteriorità del tutto sulle parti.

La petizione di principio era enucleata in questi termini: non si può presupporre di fatto la dipendenza dell'essenza dalla sua esistenza nel momento in cui si afferma la loro distinzione reale.

La obiezione mereologica (evidenziata soprattutto da Frick) suonava: non si può anteporre il tutto dell'unità dell'ente ai suoi elementi costitutivi, come pretendono di fare coloro, come Forest o come Mercier, che parlano di unità originaria dell'ente

Baruch_in_libris

e di causalità reciproca fra essenza ed esistenza, ossia fra quegli elementi che dovrebbero essere realmente diversi. In altre parole e più specificamente: il tutto non può essere anteriore alle sue parti, se le parti sono realmente diverse; perché questo significa che le parti non possono e non devono aver bisogno le une delle altre e, quindi, non possono avere bisogno del tutto per esistere.

A queste obiezioni se ne aggiungeva poi una generale, che riguardava sia i paleo-tomisti che i neo-tomisti, relativa alla concezione della essenza come di un limite. Si trattava di una idea comune a tutti, dal momento che tutti i tomisti ricorrevano alla essenza per rendere ragione della moltiplicazione dell'*esse*, pensato come comune. Gli enti, si argomentava, erano diversi perché l'essere, comune a tutti, erano *limitati* ognuno dalla sua essenza.

Ora, un limite può essere di due tipi: o è un limite ideale, come il confine del panetto di burro che non esiste senza il burro di cui è confine; oppure è un limite materiale, cioè un contenitore realmente diverso dal suo contenuto.

Nel primo caso viene a cadere la realtà della distinzione, perché non può esistere alcuna reale distinzione fra un limite ideale, il confine del panetto del burro, e il suo contenuto, il burro stesso.

Nel secondo caso, invece, viene a cadere la analogia dell'essere, perché se l'*esse* è differenziato a causa di qualcosa di diverso da esso, cioè a motivo di un limite-contenitore diverso da esso contenuto, segue che l'*esse* stesso rimane di per sé unico, identico e infinito. Se poi tale essere illimitato, infinito e unico viene identificato con l'Essere stesso sussistente, come è, allora non si vede come si possa uscire in questo caso dal rischio dell'univocismo e del panteismo.

Si tratta di una critica che si è levata quasi unanime non soltanto da parte dei tomisti "eliciti" ma anche da parte di alcuni avveduti tomisti "imperati", in particolare da parte dei neo-tomisti.

Qui il progetto del tomismo di quegli anni rivela una debolezza che è quasi una immeritata nemesi: quello che avrebbe dovuto essere l'argomento principe contro l'univocismo e il monismo della filosofia moderna e a difesa della trascendenza

Baruch_in_libris

divina sembrava in realtà inficiato dallo stesso monismo che avrebbe dovuto combattere.

Sull'altro versante tuttavia le cose non erano messe meglio. Se la *pars destruens* contro gli avversari sembrava in molti punti efficace, la *pars construens* lo era meno.

Uno degli argomenti di Frick più forti contro la distinzione reale era il seguente: per distinguersi dall'esistenza l'essenza non deve essere il puro nulla ma qualcosa; ma se l'essenza è qualcosa e si distingue dal puro nulla, e non è una semplice possibilità, allora possiede già l'esistenza; e quindi non può essere diversa realmente da ciò che già possiede, l'esistenza, e, alla fin fine, da ciò che già è: una essenza esistente.

Come abbiamo rilevato a suo tempo, il ragionamento, pur molto interessante, presuppone che l'opposto dal nulla non sia la pura e semplice esistenza ma il qualcosa o esser-così. Ora, l'esser qualcosa come opposto a nulla possiede implicitamente due caratteristiche essenziali: è essere (in quanto opposto al nulla) ed è anche una essenza (in quanto esser-così e non semplicemente essere). Questo però – al di là della correttezza o meno del rilievo – significa presupporre implicitamente la non-distinzione e la inseparabilità fra essere ed essenza, proprio durante l'argomento che avrebbe dovuto portare alla confutazione della tesi contraria e quindi indirettamente alla sua affermazione. In altre parole, anche questo argomento cade in una petizione di principio, perché presuppone la non distinzione fra essenza ed esistenza mentre pretende di dimostrarla.

In secondo luogo la dottrina della distinzione metafisica obiettiva fondata, diversa sia dalla distinzione reale sia dalla distinzione puramente ideale, pur interessante, rischia di far rientrare dalla finestra quel platonismo che da sempre cerca di tener fuori dalla porta. Infatti, una distinzione obiettiva che non sia catalogabile né fra le entità puramente soggettive né fra quelle oggettive fisiche, rischia di dover necessariamente chiedere cittadinanza al mondo delle idee platoniche, le quali per l'appunto sono da sempre oggettive, extra-mentali, non fisiche e universali: proprio quello che ci vorrebbe per garantire lunga vita alla distinzione metafisica fondata dei tomisti suareziani! Se non fosse, però, che proprio loro del platonismo, giustamente,

Baruch_in_libris

non vorrebbero sentir parlare, per la contraddizione che "nol consente" di entità universali e nello stesso tempo individuali come le idee platoniche.

Che fare dunque? Si è condannati a incontrare vicoli ciechi qualunque strada si imbocchi? Non lo penso e nelle pagine che rimangono prima della fine di questo libro vorrei provare a sottoporre all'attenzione del lettore due proposte.

La prima riguarda il modo di intendere la distinzione fra essenza ed esistenza; la seconda il modo di intendere il rapporto fra Dio e il mondo, onde garantire la trascendenza del primo.

Premetto subito che, a differenza di quanto sostenuto nel tomismo accreditato dei primi del Novecento, e d'accordo con i tomisti "non accreditati", non ritengo che la distinzione fra essenza ed esistenza sia collegata necessariamente con la distinzione fra Dio e mondo: si può difendere la trascendenza divina senza difendere la *distinctio realis* (senza poi contare che l'Onnipotente non ha bisogno dei nostri argomenti per essere quello che è e per distinguersi da noi!).

A proposito della distinzione fra essenza ed essere mi limito, anzitutto, a riportare un passaggio del *Commento di Tommaso alla Metafisica* di Aristotele:

> «Sul primo punto non pare che Avicenna abbia parlato correttamente. Infatti l'essere della cosa, pur essendo diverso dalla sua essenza, non va tuttavia inteso come qualcosa di aggiunto sotto forma di accidente, ma è come costituito dai principi dell'essenza. Per questo, tale nome 'ente', che è imposto dallo stesso essere, significa la stessa cosa col nome che è imposto dall'essenza stessa»[1].

Sembra qui evidente che "essentia" significa la stessa cosa ("significat idem") di "esse" e quindi è evidente che non si può trattare di una differenza come di cosa e cosa alla maniera di Egidio.

[1] «Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» (*In IV Metaph.*, l. 2).

Baruch_in_libris

La cosa apparirà con maggiore chiarezza a partire dal *De veritate* di Tommaso, citato qui e lì già nel testo.

Nel famoso primo articolo della prima questione di quel testo si enumerano, come è noto, oltre all'ente, cinque trascendentali, di cui il primo è la *res*. Ebbene, che cosa è la *res* se non l'essenza?

Scrive Tommaso con la sua consueta chiarezza:

> «Ora non si riscontra che in ogni ente si possa assumere qualcosa detta affermativamente in senso assoluto se non la sua essenza, secondo la quale si dice esso è. Ed è così che si dà il nome di cosa (res). E questo nome si distingue dall'ente, secondo quanto dice Avicenna al principio della Metafisica, poiché *ente* si desume dall'atto di essere, invece il nome di *cosa* designa la quiddità o l'essenza dell'ente»[2].

Da questo passo si evince con chiarezza che *res* è un sinonimo di essenza, mentre *ens* lo è di *actus essendi* o *esse*.

Ebbene, a questo punto, per comprendere la distinzione fra essenza ed *esse*, basterà scoprire il tipo di differenza che intercorre fra i trascendentali e, quindi, fra *ens* e *res*.

Si tratta di una distinzione di ragione o di una distinzione reale?

Ebbene su questo punto Tommaso è chiaro, mentre lo sono meno le traduzioni dei suoi testi nelle lingue moderne.

Leggo per esempio:

> «licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt»[3].

Come tradurre quel *ratione differunt*? Differiscono "secondo la ragione" o "concettualmente"? Nulla di più sbagliato. Se così fosse, infatti, i due trascendentali sarebbero sinonimi:

[2] «Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi sed nome rei exprimit quidditatem vel essentiam entis» (*De verit.*, q. 1, a. 1).

[3] *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 4. Cfr. anche: «verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis» (*De verit.*, q. 1, a. 1, ad 6).

Baruch_in_libris

> «Et ideo oportet quod *vel nihil addat super ens vel addat aliquid quod sit in ratione tantum;* si enim adderet aliquid reale oporteret quod per rationem boni contrahetur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, *oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti,* quod de bono dici non potest cum non nugatorie dicatur ens bonum, *vel addat aliquid ad minus secundum rationem*: et sic oportet quod bonum ex quo non contrahit ens addat aliquid super ens quod sit rationis tantum»[4].

Da questo testo, come pure da altri simili[5], emerge un dato difficilmente contestabile: la distinzione *ratione* non equivale alla nostra distinzione "di ragione", puramente logica o *rationis ratiocinantis*: se infatti non vi fosse *ex parte rei* un qualche fondamento di quella distinzione, allora la differenza fra i trascendentali si ridurrebbe alla differenza fra termini sinonimi. Ma così, appunto, non è.

A proposito della stessa identica formula *idem re differunt ratione*, nel contesto degli attributi divini, Tommaso chiarisce che quella differenza *ratione* non si verifica:

> «tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei»[6].

[4] «E quindi è necessario che (il bene) o non aggiunga nulla all'ente o aggiunga qualcosa, che dovrebbe esistere solo nella ragione. Infatti, se aggiungesse qualcosa di reale, bisognerebbe che, per mezzo del concetto di bene, l'ente fosse contratto entro un certo genere specifico. Ora, dato che l'ente è ciò che per primo cade nella comprensione dell'intelletto, come dice Avicenna, è necessario che ogni altro nome o sia sinonimo di *ente* - cosa che non si può dire di *bene*, dato che non si dice che l'ente è buono tanto per dire (nugatorie) - oppure (è necessario che) aggiunga qualcosa per lo meno secondo la ragione (*ad minus secundum rationem*). Quindi, poiché il bene non contrae l'ente, è necessario che aggiunga all'ente qualcosa che sia solo (un'entità) di ragione» (*De verit.*, q. 21, a. 1). Ho citato in latino i passi di Tommaso nel corpo del testo, mentre in italiano in nota, al contrario di quanto fatto finora, proprio perché vi sono passaggi non resi correttamente nelle traduzioni.

[5] Sono citati e commentati nel mio: VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., 326-341.

[6] Utrum in Deo sint plura attributa «Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, *et ratio sapientiae non est ratio bonitatis,*

Baruch_in_libris

E più oltre chiarisce che gli attributi *idem re differunt ratione*, proprio perché non sono sinonimi:

> «salvatur in proprietate et veritate (...) et non tantum in intellectu ratiocinantis»[7].

Tutto ciò premesso, sembra evidente che anche la distinzione fra *res* ed *ens*, ossia fra essenza ed *esse*, è una differenza secondo la formula *idem re differunt ratione*, la quale si riferisce non già ad una distinzione puramente logica ma ad una via di mezzo fra una distinzione fra cose diverse, cioè reale, ed una distinzione logica. In effetti sembra proprio la distinzione metafisica nozionale ma fondata di Suárez (con la quale il *Doctor Eximius* si confermerebbe a questo punto come un tomista a tutti gli effetti). Ma sembra anche per molti versi la soluzione data al problema da Enrico di Gand che, non a caso, sembra essersi riferito alla posizione di Tommaso stesso.

Naturalmente, se tutto ciò fosse vero, si dovrebbe ancora trovare risposta proprio alla obiezione che noi stessi abbiamo appena formulato relativamente al rischio di platonismo di una tale distinzione, la quale non potrebbe esistere se non nel mondo delle idee platoniche.

Si potrebbe tuttavia rispondere a quella obiezione, almeno a partire dalla ontologia aristotelico-tomistica di Tommaso, come segue.

Anzitutto non è detto che tutto quanto non sia fisico debba necessariamente abitare nel mondo delle idee. Secondo quanto

in quantum huiusmodi, relinquitur quod *sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei*» (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2).

7 «Multiplicitas nominum potest contingere *ex parte rei* secundum quod nomina rem significant; et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. *Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et huiusmodi, quaequidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate (prout dicimusDeum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum;* quae omnia quam vis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonima» (*ibid.*, d. 22, q. 1, a. 3).

Baruch_in_libris

acquisito dalla metafisica di Aristotele, ogni ente finito è dotato, proprio per essere quello che è, di forma.

In secondo luogo, proprio la concezione dell'essere di Tommaso, precisamente come è stata ben individuata da Cornelio Fabro, ha come sua caratteristica specifica la nozione di "atto intensivo", la quale difende l'idea che l'*esse* non sia ciò che vi è di più povero nell'ente, ma al contrario ciò che include ogni perfezione e formalità di esso. In altre parole l'essere coinciderebbe con la totalità delle forme, delle perfezioni, delle attività e delle proprietà di un ente, nulla escluso, e, quindi con la attualità di tutti gli atti e la perfezione di tutte le perfezioni.

Ebbene, la molteplicità delle formalità e delle perfezioni di un ente come pure la loro distinzione, dunque, la quale non potrà essere mai puramente fisica, rientrerebbe all'interno dell'essere stesso di un ente. Di conseguenza non vi sarebbe bisogno di andare a cercare ad esistenza ed essenza e alla loro distinzione formale *ex parte rei* un posto nel mondo delle idee platoniche. Sebbene né fisica né logica, essa avrebbe tutto il diritto di abitare, mi sembra, nella realtà stessa[8].

La domanda a questo punto sorge spontanea: basta questo tipo di distinzione *ratione* per fondare la differenza fra Dio e il mondo? La mia risposta è no. Ma vi sono altri argomenti, più rigorosi e meno filosoficamente rischiosi per fondarla.

È senz'altro vero che nell'opera di Tommaso vi sono pagine nelle quali la distinzione fra Dio e il mondo viene spiegata con la metafora del mare e dei vasi o, che è lo stesso, con le nozioni di contenitore/essenza e contenuto/*esse*. Si tratta di una spiegazione della distinzione Dio-mondo che si rifà in effetti ad una distinzione fra essenza ed esistenza che sembra come di cosa e cosa.

Tuttavia va notato che Tommaso conosce una argomentazione a difesa della differenza fra Dio e mondo completamente diversa da questa. Si tratta di un argomento che affonda le sue radici nella *Metafisica* di Aristotele, in particolare nel V e nel X libro.

[8] Mi rendo conto, tuttavia, che tale risposta alla obiezione del platonismo ha bisogno di essere ulteriormente elaborata.

Baruch_in_libris

Lì, infatti, Aristotele aveva distinto fra "differenza" e "diversità". Ecco alcuni passaggi significativi del *Commento* di Tommaso al V libro:

> «Qualcosa si considera differente in senso proprio in quanto certe due cose, che sono 'enti medesimi per qualcosa' ossia hanno la convenienza in qualcosa di uno, sono diverse (...). Con ciò è chiaro che ogni differente è diverso ma non viceversa: infatti quelle cose diverse che non convengono in niente non si possono chiamare differenti in senso proprio, perché non si differenziano per qualcos'altro ma per se stesse (*seipsis*). Mentre si dice differente ciò che si diversifica per qualcos'altro (...). Va detto che si chiamano differenti in senso rigorosissimo quelle cose che sono identiche nel genere e diverse nella specie»[9].

[9] Ecco il testo completo al riguardo: «Deinde cum dicit differentia vero hic distinguit quot modis dicitur hoc nomen differens. Assignat autem duos modos: quorum primus est, *quod aliquid proprie dicitur differens secundum quod aliqua duo quae sunt* aliquid idem entia, *idest in aliquo uno convenientia, sunt diversa*: sive conveniant in aliquo uno secundum numerum, sicut Socrates sedens a Socrate non sedente: sive conveniant in aliquo uno specie, sicut Socrates et Plato in homine: sive in aliquo uno genere, sicut homo et asinus in animali: sive in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente. *Ex quo patet, quod differens omne est diversum, sed non convertitur. Nam illa diversa, quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis.* Differens autem dicitur, quod aliquo alio differt. Secundus modus est prout differens communiter sumitur pro diverso; et sic differentia dicuntur etiam illa, quae habent diversum genus, et in nullo communicant. Deinde docet quibus conveniat esse differens secundum primum modum qui est proprius. Cum enim oporteat ea, quae proprie dicuntur differentia, in uno aliquo convenire; ea vero, quae conveniunt in specie, non distinguuntur nisi per accidentales differentias, ut Socrates albus vel iustus, Plato niger vel musicus; quae vero conveniunt in genere et sunt diversa secundum speciem, differunt differentiis substantialibus: *illa propriissime dicuntur differentia, quae sunt eadem genere et diversa secundum speciem.* Omne autem genus dividitur in contrarias differentias; non autem omne genus dividitur in contrarias species. Coloris enim species sunt contrariae, scilicet album, nigrum: et differentiae etiam, scilicet congregativum et disgregativum. Animalis autem differentiae quidem sunt contrariae, scilicet rationale et irrationale sed species animalis, ut homo et equus etc. non sunt contrariae. Illa igitur, quae propriissime dicuntur differentia, sunt quae vel sunt species contrariae, sicut album et nigrum: vel sunt species unius generis non contrariae, sed habentia contrarietatem in substantia ratione contrarii differentiarum quae sunt de substantia specierum» (*In V Metaph.*, l. 12, n. 5).

Baruch_in_libris

Parole simili si ritrovano nel *Commento* al X libro:

«Ciò che è differente da qualcosa è necessario che sia differente per qualcosa. Quindi è necessario che ciò per cui gli enti differenti sono differenti sia qualcosa di identico in quelle cose che non si differenziano così»[10].

Come esempi di "differenti", Tommaso indica l'"uomo" e il "cavallo", che convengono nel genere animale ma si differenziano a motivo delle differenze specifiche "razionale" "irrazionale". Invece, come esempi di "diversi" Tommaso indica "linea" e "bianchezza", perché appartengono a generi completamente diversi (diversi per se stessi) e non prevedono generazione reciproca, nel senso che l'uno non può diventare l'altro.

Ebbene, a questo punto la domanda è: Dio e il mondo sono *diversi* o *differenti*?

A seguire la linea platonica dell'ontologia di Tommaso, specialmente nella versione che ne ha dato Fabro, si dovrebbe rispondere che sono differenti: l'Essere sussistente e gli enti sembrerebbero, infatti, avere in comune l'esistenza e sembrerebbero distinguersi solo per l'aggiunta all'esistenza dell'essenza.

Da questo punto di vista la differenza fra Dio e mondo sarebbe simile a quella fra un genere e la sua specie, per esempio alla differenza fra il genere animale e la specie uomo. D'altra parte Tommaso lo aveva scritto: «"sostanza animata soltanto sensibile" è la definizione di animale: se a questo aggiungi anche "razionale", costituisci la specie di uomo»[11]. Viceversa, se sottrai, togli, la differenza "razionale" all'uomo, ottieni "animale", come se sottrai, appunto, l'essenza non resterebbe che l'Esistenza.

[10] Ecco il testo completo: «Deinde cum dicit differentia vero ostendit in quo differat differentia et diversitas; dicens, quod aliud est differentia, aliud diversitas. Duo enim quorum unum est diversum ab altero, non est necesse per aliquid esse diversa. *Possunt enim esse diversa seipsis.* Et hoc ex praedictis patet; quia quodcumque ens alteri comparatum, aut est diversum, aut est idem.Sed quod est differens ab aliquo, oportet quod per aliquid sit differens. *Unde necesse est, ut id quo differentia differunt, sit aliquid idem in illis quae non sic differunt.* Hoc autem quod est idem in pluribus, vel est genus, vel est species. Unde omne differens, differt aut genere, aut specie» (*In X Metaph.*, l. 4, n. 38).

[11] *In VIII Metaph.*, l. 3.

Baruch_in_libris

Tommaso non la pensa allo stesso modo: Dio e mondo non sono *differenti* ma *diversi*.

Converrà rileggere quanto scrive, perché mi sembra si tratti di pagine di importanza capitale.

Commento alle Sentenze, questione "se Dio sia l'essere di tutte le cose", un obiettore sostiene quanto segue:

> «Le cose che sono e che non differiscono in alcun modo si identificano. Ora, Dio e l'essere delle cose sono e non differiscono in alcun modo. Quindi si identificano. Prova della media. Che siano è manifesto; che non differiscano, sembra. Tutte le cose che differiscono, infatti, differiscono per qualche differenza. Ora, tutte le cose che differiscono per qualche differenza hanno in sé qualche differenza, e quindi sono composte: come l'uomo ha in sé il razionale. Essendo dunque l'essere semplice, e similmente Dio, sembra che non differiscano».

La risposta di Tommaso suona testualmente:

> «Le realtà prime non sono diverse se non per se stesse, mentre quelle che derivano dalle prime differiscono per la diversità delle prime: come l'uomo e l'asino differiscono per queste differenze diverse, razionale e irrazionale, che non si diversificano per altre differenze ma per se stesse; così anche Dio e l'essere creato non differiscono per qualche differenza aggiunta, ma per se stessi; per cui neppure si dice propriamente che differiscono ma che sono diversi; infatti il diverso è qualcosa di assoluto, mentre il differente è qualcosa di relativo, secondo il Filosofo. Infatti ogni differente differisce per qualche cosa, mentre non ogni diverso è diverso per qualche cosa»[12].

[12] «Ea quae sunt et nullo modo differunt sunt idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant (...). Prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur

Baruch_in_libris

Un ragionamento del tutto analogo si legge, poi, nella *Summa*, a proposito della questione "se Dio entri in composizione con qualcos'altro". La terza obiezione, facendo leva sulla semplicità sia della materia che di Dio sostiene che, non esistendo nulla in cui distinguersi, Dio e la materia sono identici, dal momento che, appunto, due cose che non si distinguono "in qualche cosa" sono identiche. La risposta di Tommaso fa ricorso ad Aristotele e spiega che il non avere nulla in cui distinguersi non significa, necessariamente, che, dunque, i due enti in questione sono identici; al contrario, può significare che essi sono semplicemente del tutto diversi. Ma leggiamo le stesse parole di Tommaso:

> «Ob. 3. Le cose che esistono e in nulla differiscono, sono un'identica realtà. Ora, Dio e la materia prima esistono e non differiscono in nessun modo. Dunque si identificano totalmente. Ma la materia prima entra nella composizione delle cose. Quindi anche Dio. Prova della minore: tutte le cose che differiscono, differiscono per qualche differenza, e perciò è necessario che siano composte; ma Dio e la materia prima sono del tutto semplici; dunque non differiscono in nessun modo».

Ecco, però, la risposta di Tommaso:

> «Le cose semplici non differiscono tra di loro per altre differenze; perché ciò è proprio dei composti. Difatti l'uomo e il cavallo (che sono composti) differiscono per le differenze di razionale e di irrazionale; ma queste differenze non differiscono a loro volta per altre differenze. Perciò a rigore di termini, più che differenti debbono dirsi diverse; infatti secondo Aristotele diverso dice (disuguaglianza) assoluta; ma ciò che è differente, differisce soltanto per qualche cosa. Se, quindi, si vuole far forza sulla parola, la materia

aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum Philosophus, X Met. Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, ob. 3 et ad 3). Ho modificato la traduzione italiana, perché errata e incompleta. Ci si riferisce a *Metaph.*, X 3; cfr. *In X Metaph.*, l. 4.

Baruch_in_libris

prima e Dio non differiscono, ma sono cose del tutto diverse. Perciò non segue che siano una stessa cosa»[13].

I testi di Tommaso mi sembrano qui illuminanti non soltanto in relazione al problema in sé della differenza fra Dio e mondo ma anche in relazione alle vicende del tomismo esposte in questo libro. Il tentativo di trovare qualche cosa che fosse il "segno evidente" della differenza fra Dio e mondo, preoccupazione tipica del tomismo militante impegnato a combattere il monismo, nascondeva un rischio: quello di pensare le cose in termini di "differente" e non di "diverso". In altri termini, l'esigenza di trovare la differenza fra Dio e mondo risultava viziata fin dall'inizio, dal momento che, come aveva insegnato già secoli prima il Filosofo, se due cose differiscono in qualche cosa - per esempio in un aspetto posseduto dall'una e assente nell'altra, nel nostro caso l'essenza - significa che non differiscono per se stesse, cioè che non sono semplicemente "diverse" ma identiche per un certo aspetto e differenti per un altro.

È così nel caso della distinzione fra Dio e il mondo? Basterebbe togliere il limite al mondo per ritrovarci nell'infinito essere divino? Davvero Dio è così vicino?

A me non sembra una visione in pari con quel senso di trascendenza e di mistero che invece è tipica di pagine di Tommaso come questa:

> «Per questo quando andiamo a Dio per la via della rimozione in primo luogo eliminiamo da lui gli aspetti corporali, e in secondo luogo anche quelli intellettuali, nel modo in cui vengono riscontrati nelle creature, come la bontà e la sapienza; e allora nel nostro intelletto rimane soltanto che egli è, e nulla di più: per cui il nostro intelletto si trova come in una certa confusione. Da ultimo infine rimuovia-

[13] «Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum philosophum X Metaphys., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis. Unde non sequitur quod sint idem» (*Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 8, ad 3).

Baruch_in_libris

mo da lui anche questo stesso essere nel modo con cuiè nelle creature: e allora il nostro intelletto rimane in una certa tenebra di ignoranza; secondo la quale ignoranza, per quanto compete allo stato di via, ci uniamo a Dio nel modo migliore, come dice Dionigi; e questa è come una certa caligine, nella quale si dice che Dio abiti»[14].

[14] «Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4).

Baruch_in_libris

Bibliografia[1]

Tommaso d'Aquino

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, Romae... 1882 ss.:
- *In Aristotelis libros Perì hermenìas*, t. I *. 1 (editio altera retractata) 1989; = *In Peryerm.*
tr. it.: *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Perì Hermeneais*, a cura di S. Parenti - G. Bertuzzi, ESD, Bologna 1997.
- *In Aristotelis libros Posteriorum analyticorum*, t. I*. 2 (editio altera retractata) 1989; = *In Post.*
- *In Aristotelis libros Physicorum*, t. II, 1884; = *In Phys.*
tr. it.: *Commento alla Fisica di Aristotele*, 3 voll., a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2004.
- *Summa Theologiae*, t. IV-XII, 1888-1906; = *Sum. Theol.*
tr. it.: *La Somma teologica*, 33 voll., a cura dei Domenicani italiani, ESD, Bologna 1984-1992[2].
- *Summa contra Gentiles*, t. XIII-XV, 1918-1930; = *S.c.G.*
tr. it.: *Somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, Utet, Torino 1975.
- *Quaestiones disputatàe de veritate*, t. XXII, voll. I-III, 1972-1976; = *De verit.*
tr. it.: *La verità*, a cura di R. Coggi et al., 3 voll., ESD, Bologna 1992-1993.

[1] La bibliografia si riferisce soltanto ai testi citati e/o utilizzati nel presente volume. Trattandosi di testo rivolto soprattutto agli specialisti non ho ritenuto necessario indicare ogni volta le traduzioni in italiano. Per le citazioni delle opere di Tommaso d'Aquino mi sono servito soprattutto delle traduzioni delle Edizioni Studio Domenicano, integrate da mie correzioni ove necessario.

[2] È utile anche la versione online che si trova su: http://www.teologiaspirituale.it/testi.html, Tommaso d'Aquino.

Baruch_in_libris

tr. it.: *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
- *Quaestiones disputatae de malo*, t. XXIII, 1982; = *De malo*
tr. it.: *Il male*, a cura di R. Coggi, 2 voll,, ESD, Bologna 2002-2003.
- *De substantiis separatis*, t. XL (Opuscola I), 1969; = *De subst. sep.*
- *De ente et essentia*, t. XLIII (Opuscola IV), 1976; = *De ente*
tr. it. : *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2002.
- *De unitate intellectus contra Averroistas*, t. XLIII, 1976; = *De unit. int.*
- *Sentencia libri de Anima*, t. XLV, 1, 1984; = *In de anima*
- *Sententia libri Ethicorum*, t. XLVII, 1969; = *In Ethic.*
- *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, t. L, 1992; = *In Boet. de ebd.*
tr. it.: *Commento al libro di Boezio sulle ebdomadi*, in *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007.
- *Super Boetium De Trinitate*, t. L, 1992; = *In Boet. de Trin.*
tr. it.: *Commento al libro di Boezio sulla Trinità*, in *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007.
- *Quaestiones de anima*, t. XXIV, 1, 1996; = *De anima*
tr. it.: *L'anima umana*, a cura di G. Savagnone, ESD, Bologna 2001.
- *Quaestiones de quodlibet*, t. XXV, 1996; = *Quodl.*
tr. it.: *Questioni su argomenti vari*, a cura di R. Coggi, 2 voll., ESD, Bologna 2003.
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, t. XXIV, 2, 2000; = *De spirit. creat.*
tr. it.: *Le creature spirituali*, a cura di G. Savagnone, ESD, Bologna 2001.

S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, Marietti, Taurini-Romae 1948 ss.:
- *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera - P. Caramello - C. Mazzantini 1950; = *In de div. nom.*
tr. it.: *Commento ai nomi divini*, a cura di B. Mondin - L. Dietrich, 2 voll., ESD, Bologna 2004.
- *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Metereologicorum Expositio cum textu ex recensione leonina*, ed. R. Spiazzi, 1952; = *In de gen. et corr.; In De caelo et mundo; In Meter.*
- *Super evangelium S. Ioannis*, ed. R. Cai, 1952; = *In Ioan. Ev.*
tr. it.: *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T. S. Centi, 3

Baruch_in_libris

voll., Città Nuova, Roma 1990-1992.
- *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, ed. R. Spiazzi, in *Opuscola philosophica*, 1954; = *Comp. Theol.*
tr. it.: *Compendio di Teologia*, a cura di A. Selva, in *Compendio di Teologia ed altri scritti*, a cura di A. Selva - T.S. Centi, Utet, Torino 2010.
- *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala - R. Spiazzi, 1964; = *In Metaph.*
tr. it.: *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di L. Perotto, 3 voll., ESD, Bologna 2004.
- *Quaestiones disputatae de Potentia*, ed. P.M. Pession, in *Quaestiones disputatae* II, 1965; = *De pot.*
tr. it.: *La potenza divina*, a cura di B. Mondin, 2 voll., ESD, Bologna 2003.
- *Quaestiones disputatate de unione Verbi incarnati*, ed. M. Calcaterra, T. S. Centi, in *Quaestiones disputatae* II, 1965; = *De unione Verbi*
- *Super librum De causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Nauwelaerts, Louvain-Fribourg 1954; = *In de causis*
tr. it.: *Commento al libro delle cause*, a cura di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986.
- *Scriptum super Sententiis*, ed. R.P. Mandonnet e M.F. Moos, 4 voll., Lethielleux, Paris 1929-1947; = *In Sent.*
tr. it.: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di R. Coggi et al., 10 voll., ESD, Bologna 2001-2002.

Testi citati e/o utilizzati

AA.VV., *La filosofia cristiana fra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Edizioni archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2004

AA.VV., *Antithomisme: Histoire, thèmes et figures. II: L'antithomisme dans la pensée contemporaine*, in "Revue Thomiste" 108 (2008) 2

E. BERTI, *Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse»*, in ID., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975

- Recensione a Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, in "Studia

Baruch_in_libris

Patavina" 45/2 (1998) 247-252

- *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la* Métaphysique, in C. CHIESA - L. FREULER (éd.), *Métaphysiques médiévales.* Études en l'honneur d'André de *Muralt,* Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999

- *Being and Essence in contemporary Interpretations of Aristotle,* in A. BOTTANI - M. CARRARA - P. GIARETTA (eds.), *Individuals, Essence and Identity,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002

- *Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico,* in C. BIANCHI - A. BOTTANI (a cura di), *Significato e ontologia,* Angeli, Milano 2003

- *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'*Esse ipsum, in "Giornale di Metafisica" 31 (2009) 5-24

- *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere,* in "Rivista di Estetica" 49/1 (2012) 7-21

F. BERTO, *Existence as a real Property,* Synthese Library, Springer 2012 (in corso di stampa)

C. BIANCHI - A. BOTTANI, *Introduzione: ontologia, metafisica e significato,* in C. Bianchi - A. Bottani (a cura di), *Significato e ontologia,* Franco Angeli, Milano 2003

A. BOTTANI - R. DAVIES (eds.), *Modes of Existence. Papers in Ontology and Philosophical Logic,* Ontos-Verlag, Heusenstamm 2006

S. BROCK, *L'*ipsum esse è *platonismo?,* in S. Brock (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica,* Armando, Roma 2004, 193-220 (engl. ed.: *On Whether Aquinas's Ipsum Esse is 'Platonism,* in "The Review of Metaphysics" 60 [2006] 723-757)

M. CHOSSAT, *Dieu, sa nature selon les Scolastique,* in A. Vacant - E. Mangenot (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. IV, Letouzey et Ané, Paris 1911, 1175-1203

- *Note sur la "Destruction des desctructions",* in "Revue Thomiste" 18 (1919) 495-521

Baruch_in_libris

- *L'averroïsme de saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIIIe siecle*, in "Archives de Philosophie" 9 (1932) 129 (465)-177 (513).

E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLINGERSDORFFER (hrsg.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des XIX und XX Jahrhunderts*, vol. II, Styria, Graz-Wien-Köln 1988

V. DE COUESNONGLE, *La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 84 (1954) 433-444

- *La causalité du maximum. Pourquoi Saint Thomas a-t-il mal cité Aristote*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 84 (1954) 658-680

J. COURCIER, *"La Scolastique et le Thomisme", la réception du livre de Louis Rougier en 1925 par le milieu scolastique*, in "Philosophia Scientiae" 10/2 (2006) 92-156

F. CUNNINGAM, *Essence and Existence in Thomism. A mental vs. the "real distinction"?*, University Press of America, Lanham-New York-London 1988

M. DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011

H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995

L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica Generalis*, 2 voll., Warny, Leuven 1931-1932

P. DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, in "Archives de Philosophie" 4 (1926) 82-192

- *Thomisme et Scolastique à propos de M. Rougier*, in "Archives de Philosophie" 5 (1927) cahier 1; II edizione: Beauchesne, Paris 1935

- *Sur la division de l'être en acte et puissance d'après S. Thomas*, in "Revue de Philosophie" 9 (1938) 420-429

J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Alcan, Paris 1919

Baruch_in_libris

C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939

- *Un itinéraire de saint Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*, in "Revue de Philosophie" 10 (1939) 285-310

- *Circa la divisione in atto e potenza secondo San Tommaso*, in "Divus Thomas" 42 (1939) 529-552

- *Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi*, in "Divus Thomas" 18 (1941) 167-215; 420-498

P. J. FITZPATRICK, *Neoscholasticism*, in N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 838-852

A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1931

A. GARDEIL, *Destruction des Destructions de R.P. Chossat*, in "Revue Thomiste" 18 (1910) 361-391; 521-527

- *Le donné révélé et la théologie*, Lecoffre, Paris 1910 (II ed.: Cerf, Paris 1932)

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*, Beauchesne, Paris 1909

- *Philosophie de l'être et ontologisme. Réponse à la Rivista Rosminiana*, in "Revue Thomiste" 19 (1909) 222-223

- *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris 1915

P. GEACH, *Form and Existence*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" 55 (1954-1955) 251-272

- *God and the Soul*, Routledge-Kegan Paul, London 1969

- *Reply to Kenny*, in H. A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1990, 254-258

E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, Paris 1932

- *Le Thomisme*, Vrin, Paris 1942[4]

- *Avant-propos*, in A. Forest, *La structure métaphysique du concret*

Baruch_in_libris

selon Saint Thomas d'Aquin, Vrin, Paris 1956, I-VIII

J. HALDANE, *Privative causes*, in "Analysis" 67/3 (2007) 180-186

- *Identifying privative causes*, in "Analysis" 71/4 (2011) (in corso di stampa)

O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Alcan, Paris 1920

E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)*, in "Gregorianum" 8 (1927) 358-384

- *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, in "Gregorianum" 9 (1928) 92-117

- *Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, in "Gregorianum" 10 (1929) 365-386

- *Introduction*, in H. HOCEDEZ (ed.), *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, Wesmael-Charlier, Louvain 1930

E. HUGON, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Téqui, Paris 1927

R. IMBACH, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O.P.*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 26 (1979) 153-208

- *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma*, in A. MAIERÙ - A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Studi sul XIV secolo in memoria di Annelise Maier*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1981, 299-339

H. J. JOHN, *A Devil's Advocate on Essence and Existence*, in "The Modern Schoolman" 40/1 (1962) 39-54 (ripubblicato in H. J. John, *The Thomist Spectrum*, 72-86).

- *The Thomist Spectrum*, Fordham University Press, New York 1966

A. KELLER, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Hueber, München 1968

A. KENNY, *Form, Existence and Essence in Aquinas*, in H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Kluwer, Dordrecht-

Baruch_in_libris

Boston-London 1990, 65-76

- *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002

J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 voll., Rauch, Innsbruck 1860-1863

C. KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockam*, Vrin, Paris 2005

- (éd.), *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Les Belles Lettres, Paris 2006.

A. LAFFAY, *Un renouveau thomiste après Pascendi (1907-1914)? Aux sources de l'antithomisme contemporain*, in "Revue Thomiste" 108 (2008) 281-299

H. LEONARD, *The Logic of Existence*, in "Philosophical Studies" 7/4 (1956) 49-64

E. LE ROY, *Dogme et critique*, Bloud, Paris 1907

A. DE LIBERA - C. MICHON (éd.), *Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg. L'Être et l'Essence: le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits*, Ed. du Seuil, Paris 1996

H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Cerf, Paris 2006 (I ed.: Culture et Verité, Namur 1989)

J. L. MACKIE, *The Riddle of Existence*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" 50 (1976) 247-267

L. MAHIEU, *Françoise Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Desclée de Brouwer & Cie, Paris 1921

P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, in "Revue Thomiste" 18 (1910) 741-765

G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus-Druckerei, Freiburg/Schweiz 1932

J. MARITAIN, *Eléments de philosophie*, Téqui, Paris 1923

- *La philosophie bergsonienne*, Téqui, Paris 19302

- *Sept Leçons sur l'être*, Téqui, Paris 1934

Baruch_in_libris

C. B. MARTIN - J. HEIL, *The Ontological Turn*, in "Midwest Studies in Philosophie" 23 (1999) 34-60

A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1923

G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi*, Tip. Università Gregoriana, Roma 1947

N. MAURICE-DENIS, *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Rivière, Paris 1922

G. MCCOOL, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomist Tradition*, Fordham University Press, New York 1992

K. MC DANIEL, *A Return to the Analogy of Being*, in "Philosophy and Phenomenological Research" 81/3 (2010) 688-717

- *Being and Almost Nothingness*, in "Noûs" 44/4 (2010) 628-649

C. MCGINN, *Existence*, in ID., *Logical Properties*, Clarendon Press, Oxford 2000, 15-51

M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010

B. MILLER, *Proper Names And Their Distinctive Sense*, in "Australasian Journal of Philosophy" 51/3 (1973) 201-210

- *In Defence of the Predicate 'Exists'*, in "Mind" 84 (1975) 338-354

- *Negative Existential Propositions*, in "Analysis" 42 (1982) 181-188

- *From Existence to God*, Routledge, London-New York, 1992

- *A Most Unlikely God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996

- *Existence*, Stanford Encyclopedia of Philosophy on line, 2002

- *The Fullness of Being. A new Paradigm for Existence*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2002

F. MOLTMANN, *The Semantic of Existence*, online paper in: http://semantics.univ-paris1.fr/pdf/existence-paper.pdf, 2010

- *On the Semantics of Existence Predicates*, in I. REICH et al. (eds.), *Sinn und Bedeutung 15, Proceedings of the 2010 Conference of the*

Baruch_in_libris

Gesellschaft für Semantik, Universaar, Saarbrücken 2011, 31-54.

B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, ESD, Bologna 2002

B. MONTAGNES, *La réception du thomisme compromise par ses défenseurs*, in "Revue thomiste" 108 (2008) 253-280

K. MULLIGAN, *Forms of Life or Ways of Life?*, in "Rivista di Estetica" 24/3 (2003) 103-105

F. OLGIATI, *L'anima di san Tommaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, Vita e Pensiero, Milano 1923

– *I fondamenti della metafisica classica*, Vita e Pensiero, Milano 1950

G. PENATI, *La neoscolastica*, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, vol. V, La Scuola, Brescia 1978, 167-224

T. PESCH – C. FRICK, *Institutiones logicae et Ontologiae, seu Philosophia Lacensis*, 2 voll., Herder, Freiburg 1919.

J. PICCIRELLI, *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quaestionem*, Herder, Napoli 1906

G. PIROLA, Recensione ad A. Livi, *Tommaso d'Aquino*, in "Civiltà Cattolica" 149/3552 (1998) 416

P. PORRO, *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, in TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2002

A. DE POULPIQUET, *Le point centrale de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence*, in "Revue néo-scolastique" 13 (1906) 32-48

N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, ex typis consociationis sancti Pauli, Fribourg (Suisse) 1911

L. ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, Gauthier-Villars, Paris 1925

N. SALMON, *Existence*, in "Philosophical Perspectives" 1 (1987) 49-108

Baruch_in_libris

A.-D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1910

B. J. SHANLEY, *The Thomist Tradition*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2002

R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995

J. TURNER, *Ontological Pluralism*, in "The Journal of Philosophy" 107/1 (2010) 5-34

S. VANNI ROVIGHI, *La Neoscolastica*, in EAD., *Storia della filosofia contemporanea*, La Scuola, Brescia 1980, 729-744

A. VARZI, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in "Giornale di Metafisica" 29 (2007) 285-304

G. VENTIMIGLIA, *Gli studi sull'ontologia tomista:* status quaestionis, in "Aquinas" 38/1 (1995) 63-96

- *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino:* esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997

- *Aristotele e il Neotomismo contemporaneo*, in "Nuova Secondaria" 16 (settembre 1998) 43-47

- *Il posto di Sofia Vanni Rovighi nel panorama delle interpretazioni dell'ontologia tomista*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica" 4 (2008) 421-444

- *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012

- *Existence o esse? La questione dell'essere nel tomismo continentale* (in corso di pubblicazione)

Baruch_in_libris